

Die Wahrheit des Apostolischen Glaubensbekenntnisses

**Dargelegt von zwölf deutschen
Theologen**



Herausgegeben von Wilhelm Laible



1914

Dörffling & Franke, Verlag, Leipzig

Die Wahrheit des Apostolischen Glaubensbekenntnisses

dargelegt
von zwölf deutschen Theologen

Herausgegeben
von
Wilhelm Saible



1914
Dörffling & Franke, Verlag
Leipzig

Alle Rechte vorbehalten

Inhalt.

	Seite
Vorwort	5
Zur Einleitung. Von Professor D. Bonwetsch	7
1. Ich glaube an Gott, den allmächtigen Vater. Von Generalsuperintendent D. Raftan	23
2. Schöpfer Himmels und der Erden. Von Professor D. Duntmann	34
3. Ich glaube an Jesum Christum, Gottes eingebornen Sohn, unsern Herrn. Von Professor D. Haupfleiter	47
4. Empfangen vom heiligen Geist, geboren von der Jungfrau Maria. Von Professor D. Grützmacher	61
5. Gelitten unter Pontio Pilato, gekreuzigt, gestorben, begraben, niedergefahren zur Hölle. Von Professor D. Althaus	76
6. Am dritten Tage wieder auferstanden von den Toten. Von Professor D. Ihmels	86
7. Aufgefahren gen Himmel, wo er sitzt zur Rechten Gottes, des Vaters. Von Professor D. Schlatter	99
8. Von dannen er kommen wird, zu richten die Lebendigen und die Toten. Von Professor D. Wohlenberg	109
9. Ich glaube an den Heiligen Geist. Von Professor D. Bachmann	127
10. Eine heilige, christliche Kirche, die Gemeinde der Heiligen. Von Professor D. Walther	148
11. Vergebung der Sünden. Von Professor D. Weber	168
12. Auferstehung des Fleisches und ein ewiges Leben. Von Professor D. Bornhäuser	189

Vorwort.

Im Sommer 1913 versandte der Herausgeber der „Allgemeinen Evangelisch-Lutherischen Kirchenzeitung“ folgendes Rundschreiben an zwölf Theologen:

„Die Angriffe auf das Apostolikum, das älteste und uns auch mit den römisch-katholischen Christen noch verbindende Bekenntnis der Kirche, haben einen so ernsten und allgemeinen Charakter angenommen, daß man weithin beunruhigt ist; nicht zuletzt durch die Behauptung, daß kein wissenschaftlicher Theologe es mehr im Ernst vertrete und vertreten könne. Mit diesen Gedanken operiert man in höheren und niederen Schulen, und man macht bereits ernsthafte Versuche, es aus den Gottesdiensten und damit aus dem Leben der Gemeinde zu verdrängen. Es braucht nicht gesagt zu werden, daß damit ein tödlicher Stoß in das Herz unseres christlichen Volkes geführt würde. Denn es handelt sich in dem ganzen Streit ja nicht um die Form, die als menschlich geworden immerhin der Diskussion unterliegen könnte, sondern um die hier bezeugten fundamentalen Glaubensaussagen, die man nicht mehr hören, lehren und bekennen will. So gewiß nun der Herr der Kirche seine Gemeinde bei seinem Wort und Glauben erhalten wird, so sehr erscheint es als Pflicht, dem Ansturm zu wehren; als Pflicht der Starken, den Schwachen zu helfen, der berufenen Zeugen, zu zeugen; der Führer, ihre führende Stimme zu erheben. Daß hier in erster Linie die Vertreter unserer wissenschaftlichen Theologie in Frage kommen, bedarf keines Beweises. Auf sie blickt man von allen Seiten, ihr Wort wird zumeist gehört, ihr Zeugnis kann und wird den Irrtum wieder beseitigen, als sei das Apostolikum für die Wissenschaft unhaltbar geworden. Die Welt soll erfahren, daß die Kirche noch eine Theologie hat, die das Apostolikum glaubt und bekennt; und die Gemeinde und ihre Hirten und Lehrer sollen es erfahren und dadurch mit neuem Vertrauen und Freude erfüllt werden.

Daher habe ich nach den unerwartet freundlichen Erfahrungen der letzten Jahre und nach mündlicher aufmunternder Besprechung mit Theologen mir den Mut gefaßt, mich wieder an einen größeren Kreis unserer führenden Männer und Theologen zu wenden mit der Bitte, der Gemeinde in gegenwärtiger Not zu helfen und mit den hohen Gaben, die ihnen Gott verliehen hat, für das alte heilige Bekenntnis einzutreten.“

Der Ertrag dieses Rundschreibens waren 12 Artikel, die dann Ende 1913 und Anfang 1914 in der genannten Kirchenzeitung zum Abdruck kamen. Sie erregten solches Aufsehen und so weitgehenden Dank, daß die Stimmen sich mehrten, die den Zyklus in einem Gesamtbande vereinigt wünschten. Dies ist nun geschehen, und der Band wird hiermit der Öffentlichkeit übergeben. Den 12 Artikeln ist die wertvolle historische Einleitung von Professor D. Bonwetsch vorangestellt, die ebenfalls in der Kirchenzeitung erschienen ist.

Das Buch stellt eine Gabe der Theologie an die Kirche dar, eine Gabe von bleibendem Wert, insofern das Ringen um das Apostolikum nicht so bald zu Ende gehen wird und man dieser Waffen aus dem Arsenal der Theologie gar wohl bedarf; es ist zugleich ein geschichtliches Denkmal, daß in dieser Zeit hochgehender Glaubenskämpfe die Kirche eine Theologie hatte, die ihr zur Seite stand und ihr zur Seite stehen konnte mit gutem wissenschaftlichem Gewissen.

Gott zur Ehre ist das Buch geschrieben und wird es hinausgegeben. Er lasse es sich gefallen, seinen Gang zu segnen und seine Gemeinde damit zu bauen und zu gründen.

Leipzig, Juli 1914.

Der Herausgeber.

Zur Einleitung.

Was ist uns das Apostolikum?

Von Prof. D. Bonwetsch-Göttingen.

„Was ist uns das Apostolikum?“ In Beantwortung dieser Frage bin ich mir bewußt, nichts Neues sagen zu können. Aber auch das Bekannte sich gegenwärtig zu machen, dient zur Klärung unseres Urteils. Als Kirchenhistoriker darf ich in meiner Darlegung wohl zunächst an die Geschichte des Apostolikums erinnern, obgleich ich auch dabei nur über den Ertrag fremder Arbeit berichten kann. Für unsere Stellung zu ihm in der Gegenwart trägt auch seine Geschichte etwas aus, so wenig es schon, weil durch Alter ehrwürdig und von Kind auf uns vertraut, seine Bedeutung für uns hat.

Man weiß, daß das Apostolikum in seiner jetzigen Gestalt erst etwa dem ausgehenden fünften Jahrhundert angehört. Es ist aber auch nicht minder bekannt, daß es sich dabei um eine etwas erweiterte Form desselben Bekenntnisses handelt, das uns in schon viel früherer Zeit in den verschiedensten Theilen der Kirche entgegentritt. Besonderer Autorität erfreute sich die Bekenntnisformel der römischen Kirche. Sie lautete: „Ich glaube an Gott den Vater, den Allmächtigen, und an Christum Jesum seinen eingeborenen Sohn, unseren

Herrn, geboren aus dem Heiligen Geist und der Jungfrau Maria, unter Pontius Pilatus gekreuzigt und begraben, am dritten Tage auferstanden von den Toten, aufgefahren gen Himmel, sitzend zur Rechten des Vaters, von dannen er kommt zu richten die Lebendigen und die Toten; und an (oder, an den') Heiligen Geist, eine heilige Kirche, Vergebung der Sünden, Auferstehung des Fleisches." — Man hat dies römische Taussymbol beurteilt als die Wurzel der verwandten Bekenntnisse, auch im Orient. Es darf jedoch meines Erachtens mit Bestimmtheit gesagt werden, daß es vielmehr dem Orient entstammt, nur daß dort nicht mit der gleichen Strenge die Unveränderlichkeit seiner Form gewahrt wurde. Justin, der um 130 in Ephesus Christ ward, fügt gern zu „Jesus Christus“ hinzu: „gekreuzigt unter Pontius Pilatus“, offenbar weil ihm dies als Formel geläufig ist, und er nennt als den Christen gebräuchliche Bannformel: „im Namen Jesu Christi, des unter Pontius Pilatus Gekreuzigten.“¹ Schon bei Ignatius um 110—115 sind Formeln, die aufs stärkste an dies Taussymbol erinnern, fest geprägte; z. B. die (An d. Smyrn. 1): „geboren von der Jungfrau, getauft von Johannes, unter Pontius Pilatus und dem Tetrarchen Herodes ans Kreuz geheftet dem Fleische nach, damit er durch seine Auferstehung ein Panier aufwerfe“, oder (An d. Trall. 9): „Jesus Christus, aus dem Geschlecht Davids, aus Maria, wahrhaftig geboren, . . . wahrhaftig verfolgt unter Pontius Pilatus, wahrhaftig gekreuzigt und gestorben . . ., der auch wahrhaftig auferstanden von den Toten“.² Daß ein trinitarisches Schema der Formel, denen jene Worte entstammen, nicht angedeutet ist, spricht nicht gegen ihre Beziehung zu einem Tauf-

¹ Vgl. Th. Zahn, Das apostolische Symbolum. Erlangen u. Leipzig 1893, S. 33ff.

² Vgl. An d. Magn. 11: „Durch seine Geburt, Leiden und Auferstehen, geschehen unter dem Prokurator Pontius Pilatus.“ An d. Eph. 18, 2, und Polycarp An d. Phil. 2: „Der unseren Herrn Jesum Christum von den Toten auferweckt hat und ihm gegeben Herrlichkeit und Thron zu seiner Rechten.“

Symbol; eine solche Andeutung war ja durch nichts veranlaßt. — Man wird nicht umhin können, Beziehungen zu einem solchen Bekenntnis auch in den neutestamentlichen Schriften wahrzunehmen.¹ 1. Tim. 6, 12ff. setzt ein Bekenntnis des Timotheus „vor vielen Zeugen“ voraus, das solches bekannte, was schon Christus „vor Pontius Pilatus“ bezeugt hatte, und von seiner Wiederkunft redete. Ebenso hat 2. Tim. 2, 8 eine Formel zur Voraussetzung, die die Worte „aus dem Samen Davids“ und „auferweckt von den Toten“ enthielt, ein Bekenntnis, das Antwort auf die Berufung war, „vor vielen Zeugen“ an ihn ergangen (2. Tim. 2, 2). Auch der Hinweis 2. Tim. 4, 1 auf den, der „kommen wird zu richten die Lebendigen und die Toten“, will doch wohl an die Tim. gewordene Mitteilung über den Inhalt der christlichen Verkündigung erinnern. Somit bezog sich dies Bekenntnis wie auf Gott so auf Jesus Christus und bekannte diesen als „aus dem Samen Davids“, als den, der „vor Pontius Pilatus“ gestanden, „von den Toten auferweckt“ worden und der wieder „erscheinen“ wird, „zu richten die Lebendigen und die Toten“. 1. Kor. 15, 3—5 erinnert Paulus an den Inhalt seiner Verkündigung: Christus gestorben für unsere Sünden, begraben und auferstanden, und dies alles nach der Schrift. Die Bezugnahme auf ein Bekenntnis würde am deutlichsten, wenn wir statt „welcher Gestalt“ (ich es euch verkündigt habe) mit A. Seeberg übersetzten: „nach der Norm“ welchen Wortes er seinen Lesern verkündigt habe. Aber auch andernfalls besagen die Worte des Apostels klar, daß er seinen Gemeinden übergeben, was von ihm selbst bereits überkommen, was also bereits bei seiner Zuwendung zum Glauben an Christus ihm mitgeteilt worden war. Sich so auszudrücken bestand nur ein Anlaß, wenn es sich um die Wiedergabe einer Formel handelte, die für den Eintritt der Leser in den Christenstand bedeutungsvoll

¹ Vgl. Zahn S. 39ff., auch schon von Bezzawig, System der Katechetik¹ II, 1, 80; besonders A. Seeberg, Der Katechismus der Urchristenheit, Leipzig 1903.

gewesen. — Auch sonst bekundet Paulus Anschluß an vorhandene Formeln, wo er sagt, daß Gott seinen Sohn gesandt, geboren in Davids Geschlecht, nunmehr sitzend zur Rechten Gottes (Gal. 4, 4; Röm. 8, 3, 1, 3, 8, 34; Kol. 3, 1; Eph. 1, 20). Feste Glaubensformeln, abgesehen vom Taufbekenntnis, lassen sich aber für die apostolische Zeit nicht nachweisen; auch die schon zutage tretende Tradition im Schriftbeweis für Christus befolgte nur ein bestimmtes Schema. — An vorhandene Formeln wird der erste Petrusbrief sich anlehnen, wo er von Christus spricht als gestorben für die Sünden, erhöht zur Rechten Gottes und kommend zu richten die Lebendigen und die Toten (3, 18. 22; 4, 5). Auf die Frage einzugehen unterlasse ich, ob nicht eben an das bei der Taufe abgelegte Bekenntnis zu denken ist, wenn der Verfasser des Hebräerbriefes seine Leser als solche, die die reinigende Taufe erfahren, auffordert, am Bekenntnis festzuhalten.¹ — Bis in die Ursprünge der Christenheit können wir somit die Anfänge dieser Bekenntnisformel zurückverfolgen.² Der Inhalt des Apostolikums entspricht der Missionspredigt der apostolischen Zeit, wie sie besonders Lukas uns kennen lehrt: Jesus aus dem Geschlecht Davids, getötet und auferweckt in Erfüllung der Schrift, den Aposteln als den Zeugen offenbart, erhöht zur Rechten Gottes und bestimmt zum Richter von Lebendigen und Toten. Der Missionspraxis und ihrem Schriftbeweis entstammt das Taufbekenntnis — der Ausgangspunkt das Bekenntnis zu Christus³ —, und an diesem orientierte sich dann wieder die Missionsverkündigung und die Unterweisung der Herzutretenden. Soviel läßt sich

¹ Hierfür namentlich A. Seeberg a. a. O. S. 142 ff. u. „Der Brief an die Hebräer“, Leipzig 1912, zu Hebr. 3, 1, 4, 14, 10, 23.

² Daran kann auch nicht irre machen, daß man es als Mangel an Behutsamkeit bezeichnet hat, aus vorhandenen Formeln auf ein formuliertes Taufbekenntnis zu schließen (Harnack, Prot. Realenc. I. 751), und davor gewarnt hat, der Glaubensregel bis in die apostolische Zeit nachzugehen (Rattenbusch).

³ Vgl. dafür auch J. Haußleiter, Zur Vorgesch. des apostolischen Glaubensbekenntnisses, München 1893.

sagen, mag auch das Nähere über die Entstehung des Taufsymbols im Dunkeln liegen. Daß auch das trinitarische Schema der apostolischen Zeit geläufig war, zeigen 2. Kor. 13, 13 und der Taufbefehl Matth. 28, 19, obwohl nicht auf Grund dieses Schemas das Bekenntnis entstanden ist.

Im Orient hat das Taussymbol den Charakter einer festen, unveränderlichen Form nicht in dem Maße gewonnen wie im Abendlande, speziell in Rom. Aber einer Einheitlichkeit des Taufbekenntnisses in der ganzen christlichen Kirche ist sich um 175 Irenäus bewußt: es ist Eines, wie die Sonne nur Eine ist (Gegen die Häresien I, 10). In verschiedenen Gestalten war es dennoch vorhanden, denn auch im Abendlande ist außerhalb Roms der Grundsatz „unveränderlich und keiner Verbesserung unterworfen“ nicht allerwärts tatsächlich innegehalten worden. Eine erweiterte Rezension ist die u n s e r e s gegenwärtigen A p o s t o l i k u m s. Seine Zusätze sind aus der Absicht der Verdeutlichung hervorgegangen und gemeint als Erläuterung. Seine Heimat ist die Kirche Westeuropas¹, jedenfalls nicht Rom, seine heute gelegentliche Bezeichnung als ein römisches ist daher u n r i c h t i g. Seine Gestalt hat sich sozusagen zufällig durchgesetzt. Unter seinen Zusätzen kommen speziell „niedergefahren zur Hölle“ und „Gemeinschaft der Heiligen“ in Betracht. Bei keinem von beiden läßt sich mit Sicherheit sagen, wie sie gemeint waren. Der erstere: „niedergestiegen in das Totenreich“ wird am besten verstanden als Bekräftigung des wirklichen Todes Jesu, oder daß seine Erlösung auch den Gestorbenen, auch uns im Tode, gilt; wohl aus dem Taussymbol der Gemeinde zu Aquileja ist er durch die Symbolerklärung ihres Gliedes Rufinus (um 400) in das heutige Apostolikum hineingekommen, von Rufinus selbst als Verstärkung des „begraben“ verstanden. Ob

¹ Rattenbusch, Zur Würdigung des Apostolitums, Leipzig 1892, S. 11: „Ganz ohne Zweifel stammt es aus einer „westeuropäischen“ Kirchenprovinz, wahrscheinlich aus dem fränkischen Reiche: wie mir am ehesten scheint, aus einer der deutschen Diözesen dieses Reiches.“

unter „Gemeinschaft der Heiligen“ die Gemeinschaft mit den Vollendeten oder die Teilnahme an den Gnadenmitteln der Kirche zu verstehen ist, muß unentschieden bleiben. — Der Charakter des ursprünglichen Bestandes wird durch die Zusätze nicht verändert. Man wird daher Zahn nicht so unrecht geben können, wenn er sagt (S. 48): „Die Sage, wonach die Apostel vor Beginn ihrer Missionsreisen das nach ihnen genannte Symbolum festgesetzt haben, enthält mehr geschichtliche Wahrheit und Weisheit als die Behauptung, das apostolische Symbolum sei das Erzeugnis des 5. oder 6. Jahrhunderts.“ — Das ganze Mittelalter hindurch hat das Apostolikum im Mittelpunkt der christlichen Unterweisung gestanden¹; was an christlicher Erkenntnis vorhanden war, schloß sich daran — und an das Vaterunser — an. Luther hat dann der Kirche der Reformation seine wunderbare Erklärung gegeben. Auf eine königliche Geschichte blickt das Apostolikum zurück.

Was lehrt uns diese seine Geschichte? Zunächst dies, daß es in seinen wesentlichsten Bestandteilen bis in die Anfänge der Christenheit zurückgeht, — selbst falls man verneinen sollte, daß es in seinem Grundstock schon Taufbekenntnis in der apostolischen Kirche war. Es bezeugt das Bekenntnis zu Christus als Fundament der Kirche seit Anbeginn. Es ist ökumenisch — wenn schon nicht in seiner gegenwärtigen Gestalt —, denn auch das sog. Nicänum ist nur eine durch dogmatische Bestimmungen erweiterte Relation seiner ursprünglichen Form. Ein Bruch mit diesem Bekenntnis bedeutete somit einen Bruch mit der ganzen Geschichte der Kirche. Die Veränderungen aber, die es erfahren, lehren uns es beurteilen als nicht an sich heilige Formel, sondern als eine lebendige Größe, daher nicht am einzelnen zu haften, sondern es als Ganzes zu erfassen. Wir werden daher auch an der Hand seiner Geschichte verschieden werten, was schon seinem Ur-

¹ Fr. Wiegand, Das apostolische Symbol im Mittelalter, 1904; Die Stellung des apostolischen Symbols im kirchlichen Leben des Mittelalters, Leipzig 1908.

sprung angehört und was erst relativ spät hinzugefügt worden ist. Als seinen Kern erweist seine Geschichte die Aussagen von Christus, speziell seinem Kreuzestod und seiner Auferstehung, und als deren ursprüngliche Meinung nicht die, heilige Geheimnisse dem Glauben aufzugeben, sondern zu bekunden, was Jesus ist und was ihn als den Christ Gottes bezeugt.¹ So charakterisiert es auch seine älteste Bezeichnung „Wahrheitsregel“ (bei Irenäus) als die apostolische Verkündigung von Christus, der lebendigen Wahrheit, in sich beschließend. Gerade die sorgfältige Beachtung seines genuinen Sinnes zeigt, wie kein Widerspruch zwischen diesem und Luthers Erklärung besteht.

Doch nicht auf seiner Geschichte beruht für uns der eigentliche Wert des Apostolikums. Die Reformation hat uns gelehrt, daß auch, was eine lange Geschichte für sich hat, aufzugeben ist, wenn es die Wahrheit des Evangeliums verdunkelt. Wir kennen auch den Ausspruch jenes Kirchenvaters: „Jesus Christus hat sich die Wahrheit genannt und nicht die Gewohnheit. Was gegen die Wahrheit ist, ist Häresie, sei's auch alte Gewohnheit.“ Ja zunächst ist zu fragen: Haben wir nicht als Söhne der Reformation überhaupt auf ein Bekenntnis zu verzichten? Widerstreitet nicht seine bindende Kraft evangelischer Freiheit? Glaube ist doch das Allerpersönlichste, wie kann ein Glaubensbekenntnis der Ausdruck des religiösen Bewußtseins aller, zumal aus den verschiedensten Zeiten, sein? Ja, widerspricht nicht schon die Fassung in bestimmten Aussagen der Unmittelbarkeit reli-

¹ Trefflich Rattenbusch, der gründlichste Erforscher der Geschichte des Apostolikums unter den Lebenden, a. a. O. S. 20, der Grundtext biete die „eine These“, „daß man an Christus Jesus glaube, der als der Sohn Gottes unser Herr sei, und er bietet diese These so, daß er schildert und ausführt, wiefern das glaublich, wiefern das „wahr“ sei und worin sich Christi Art und Stellung uns gegenüber darstelle“. Das Symbol „ist ein Ausdruck der Erkenntnis, daß wir unsere Beziehung zu Gott durch Christus haben“. So ist es als Glaubensbekenntnis der Ausdruck einer inneren Entscheidung Christo gegenüber.“

giösen Empfindens? Wie soll Berührung mit dem Unendlichen in Begriffen formuliert werden?

Dennoch, gerade mit evangelischem Glauben ist Bekennen seinem Wesen nach verbunden. Denn evangelisches Christentum ist persönliche Gemeinschaft mit Gott und darum evangelischer Glaube Zuversicht zu der gnädigen Gesinnung Gottes. Solche Zuversicht aber gründet sich auf die Bezeugung seines Liebeswillens im Evangelium, und das Bekenntnis ist des Glaubens Antwort auf das Evangelium. Nicht Empfindung seiner Nichtigkeit kennt der evangelische Christ als das, was ihn von Gott trennt, sondern seine Schuld. Darum wird seine Gottesgemeinschaft gewirkt durch Gottes Gnadenbezeugung gegenüber dieser Schuld; evangelischer Glaube bekennet sich durch die Wunderbarkeit der sich offenbarenden Sünderliebe Gottes zum Vertrauen gegen ihn überwunden und spricht, was ihm innerste Herzenserfahrung geworden, aus, zugleich um auch anderen denselben Trost der Gottesgnade zu bringen. — So ist das Bekenntnis von evangelischem Glauben nicht zu lösen. Andere Religionen und Kirchen wirken durch geheimnisvolle Weißen und Handlungen, die Stimmungen erzeugen, undefinierbare Empfindungen hervorrufen wollen. Die evangelische Kirche gründet sich aufs Wort, eben weil sie in der That das Christentum als das, was es ist, als persönliche Gottesgemeinschaft, erfaßt hat. Denn Gemeinschaft von Person zu Person entsteht nur durch Bezeugung der Gesinnung im Wort. Wie Luther in seiner grundlegenden reformatorischen Schrift „Von der babylonischen Gefangenschaft“ es ausspricht: „Gott hat niemals anders mit den Menschen gehandelt, handelt auch jetzt nicht anders mit ihnen als durch Verheißungswort. Wir hinwiederum können mit Gott niemals anders handeln als durch Glauben an sein Verheißungswort.“ Das Bekenntnis aber ist nichts anderes als Aussprache dieses Glaubens, den Gottes Geist durch sein Zeugnis gewirkt hat.

Im Wesen gerade der lutherischen Kirche liegt es daher,

Bekenntniskirche zu sein. Sie war ja von Anbeginn die Kirche der reinen Lehre. Nicht im Sinne der katholischen Kirchen, wo das orthodoxe Dogma als Besitz eines Wissens um Gott und um die Erlösung das Heil verbürgt und den Zugang zur Seligkeit eröffnet, und wo an ihm als dem Lehrgesetz der Gehorsam sich erprobt. Vielmehr handelt es sich für die evangelische Kirche in ihrem Bekenntnis um die unverkürzte und unverkümmerte Aufrechterhaltung des Evangeliums von der Gottesgnade. Wenn ein Luther selbst die Gemeinschaft mit den Schweizern so entschieden ablehnte, so geschah dies nicht aus orthodoxer Verranntheit oder Eigensinn, sondern weil er jeder Verdunkelung Christi als des wahrhaftigen Heilandes wehren will. Für ihn war das Wort des Apostels aufs neue ganze Wirklichkeit: „was ich lebe“, „das lebe ich im Glauben des Sohnes Gottes, der mich geliebet hat und sich selbst für mich dargegeben.“ Von keinem anderen Gott will er daher etwas wissen als von dem, der in Christus sein Herz gegen uns gar ausgegüßet hat. So kann nach Luther der Glaube gar nicht anders, als Christum kennen.

Aber trägt das Apostolikum die Art eines solchen Bekenntnisses evangelischen Glaubens an sich? Ist es dankbare Aussprache des Glaubens an die Rettung durch Christus von Sünde und Schuld, an die Aufnahme durch Christus in seine Gemeinschaft und Bewahrung und Vollendung darinnen? Um diese Frage handelt es sich heute für uns recht eigentlich.

Vieles hat man an dem Apostolikum vermißt, das zu einem rechten Glaubensbekenntnis gehöre. So ward seinerzeit darauf hingewiesen, daß es nichts sage von unserer Erlösung und dem Verdienst Christi, von der Rechtfertigung und dem Heilsweg, nichts über das Wesen Gottes und die Person Christi, über die Universalität der Gnade, über Sünde und Bekehrung, Wiedergeburt und gute Werke, über Wort und Sakramente und deren heilsamen Gebrauch; man dürfe aber

nicht ihm Fremdes in das Apostolikum eintragen. Schon die Art dieser Einwendungen zeigt sie als die keines Modernen. In der Tat hat sie vielmehr der Orthodogese der Orthodoxen, Abraham Calov, erhoben (1655). Er tut es gegenüber dem Versuch, durch Geltendmachen des Apostolikums den Glaubensinhalt zu reduzieren.¹ Was Calov am Apostolikum aussetzt, ist im Grunde, daß es keine Zusammenfassung der lutherischen Dogmatik ist. Heute stößt man sich an dessen Aussagen über Christus, weil sie, obwohl nicht dogmatisch, doch als allzu dogmatisch empfunden werden. Das Wechselnde dieser Kritik wird uns davor bewahren, uns durch sie imponieren zu lassen. Aber sie wird uns doch auch daran erinnern, daß das Apostolikum uns nie eine bloß äußere Autorität, gesetzlicher Art, sein darf, und daß es uns nicht schon an sich selbst wertvoll ist, sondern durch sein Zeugnis von Christus und dem Heil in ihm.

Damit ist auch schon gegeben, daß wir von dem Apostolikum als einem Ganzen auszugehen haben, wenn wir erkennen wollen, was es uns ist². Als Ganzes aber ist es ein Bekenntnis zu dem Einen lebendigen Gott, der sich in Jesus Christus uns offenbart hat und durch seinen Geist uns sich zu eigen gibt. Es enthält nichts von Theologie, sagt auch nichts von uns, als daß wir an Gott durch Christus glauben. Vielmehr die Taten Gottes in Christus für uns und an uns bilden seinen Inhalt. Das aber ist ja die Bedeutung der Reformation, daß sie klargelegt hat, daß wir zur Verbindung mit Gott gelangen nicht irgendwie auf dem Wege der Selbsterlösung, nur belehrt über das Gute und nacheifernd Jesu wunderbarem Vorbild, sondern indem Gott sich offenbart in

¹ Später hat bekanntlich ein Lessing das Apostolikum, weil von Christus selbst den Aposteln überliefert, als höhere Autorität der Schrift gegenübergestellt. Von anderen Prinzipien aus hat Grundtvig es der Schrift übergeordnet.

² Sehr mit Recht hat jüngst Runge dies betont in seiner trefflichen, für Massenverbreitung geeigneten Schrift „Das apost. Glaubensbekenntnis ein uneräußerliches Gut der evangelischen Kirche“ (Berlin 1913, „Reformation“).

Christus als dem alleinigen Mittler unseres Heils, dadurch in unseren von Furcht und Mißtrauen erfüllten Herzen Glaubenszuversicht wirkt und uns so in Gemeinschaft mit sich versetzt. Gott unser Gott durch Christus unseren Heiland, das hat Luther als den Inhalt des Apostolikums erkannt. Demgemäß weist er ihm zu die Stellung in seinem Katechismus: Lehren die zehn Gebote, „was wir tun sollen“, so der Glaube, „was uns Gott tue und gebe“. Luther erblickt im Apostolikum eine schlichte Summa der Schriftwahrheit, nennt es der „Kinder Glaube“, wie es denn „auch Kindern und Albernern leicht zu lernen“ sei. Bekanntlich hat er es für sich zu seiner eigenen Erbauung gebetet und den Rat gegeben, vor dem Beten durch das Apostolikum sich selbst Gottes Gnade vorzupredigen. Wir lernen daraus nach Luther, daß wir sind Gottes Kreatur und Werk, ja seine Kinder, die mit unserem Vater ewig leben sollen. Gingen wir durch die Sünde verloren, so hat nun Gottes Sohn, Jesus Christus, „aus lauter Liebe gegen uns“, uns „erlöset und geholet, bis er mich bringe in das ewige Leben“. Durch seinen Geist aber läßt er mich „die Schöpfung und Erlösung im Herzen fühlen“, „schreibet es“ uns „innerlich ins Herze“. Daher die Summa dieses Bekenntnisses, „daß wir wissen und glauben sollen, wir sind Christen, und vom ewigen Tod, den Sünden und des Teufels Gewalt und der Hölle Rachen erlöset“, weil „Christus für mich Mensch worden, gestorben und wieder auferstanden“ („Auslegung des christl. Glaubens, gehalten 1537 zu Schmalcalden“, Erl. A. 23 S. 239ff.). Darum „wer nicht in Christo Gott findet oder kriegt, der soll außer Christo nimmermehr und nirgend mehr Gott haben noch finden, wenn er gleich über den Himmel, unter die Hölle, außer der Welt führe“ („Die drei Symbola“, ebd. S. 259). Es ist das, was ja Luther auch sonst nicht müde wird, immer aufs neue zu wiederholen, daß „außer dem Gott, der ein Vater ist unseres Herrn Jesu“, wir „keinen anderen Gott sollen ehren und suchen“; denn in Christus „malet uns Gott recht eigentlich ab, wie er gegen uns

gessinnt". Gerade in diesem intensiven Verständnis der Person Christi ist Luthers evangelische Erkenntnis gegeben. Daß Gott für uns da ist, daß ich Gott zu meinem Gott habe, werden wir — nach Luther — in Christus inne. Womit dann freilich von selbst gegeben ist, daß es beim Bekenntnis des Glaubens stets heißen muß: an „unseren gelittenen, unseren gestorbenen, unseren auferstandenen (Herrn), daß es alles unser sei und uns gelte" (Erl. A. 23 S. 237). Aber wer unter denen, die am Apostolikum festhalten, zweifelte daran, daß nicht ein Wissen irgendwelcher Art und nicht ein Fürwahrhalten von Tatsachen uns mit Gott verbindet, sondern nur die durch Gottes Tatbezeugung in Christus gewirkte Zuversicht zu ihm als unserem Gott? Nicht das ist unsere Meinung, daß man sich „v o r h e r zu dem Satze von der Gottheit Christi bekannt haben müsse, bevor wir in Christus den Erlöser finden". Nicht muten wir jemand zu, „er solle die Sätze des Apostolikums anerkennen, damit er dadurch das Fundament für den christlichen Glauben gewinne.¹ Gerade darum vielmehr ist es uns zu tun, daß wir „durch Christus" die „Zuversicht zu Gott haben, die Tod und Sünde überwindet". Nicht soll das Apostolikum eine bestimmte Höhe der Glaubenserkenntnis zur Bedingung des Christentums machen, sondern in seinen kurzen Sätzen finden wir so klar und bestimmt ausgesprochen, „warum die Person Jesu und nur sie allein" unseren „Glauben begründet.² Die Offenbarung Gottes in Christus der Grund unseres Heils, das ist für uns sein Inhalt, übereinstimmend — wie wir sahen — mit seinem ursprünglichen Verständnis.

Aber sollte nicht neben dem Apostolikum noch für andere Formen des Bekenntnisses in unserer evangelischen Kirche Raum sein? — Wer möchte das bestreiten? Sehr verschieden ist ja schon jetzt die Praxis der einzelnen Landes-

¹ So urteilt Herrmann, Worum handelt es sich in dem Streit um das Apostolikum? Leipzig 1893, S. 12 ff. 18.

² Ebd. S. 27, 29.

kirchen, die sich darum doch aufs engste verbunden wissen. Die Bindung an eine bestimmte Bekenntnisformel wäre dem Geiste des Protestantismus völlig entgegen. Wie im öffentlichen Gottesdienst, so könnte auch bei Konfirmation und Ordination ein anderes Bekenntnis unserem Heil durch Christus Ausdruck verleihen. Das Apostolikum ist uns lieb um seiner in die Anfänge des Christentums zurückreichenden Geschichte willen und weil es so schlicht und klar von allem dem redet, wodurch Christus sich als unser Herr erwiesen hat und erweisen wird, von seinem Geist und dessen Gabe in Gegenwart und Zukunft, — aber warum sollte unsere Glaubenszuversicht zu Gott durch Christum nicht auch in anderen Worten auszusprechen sein? In dieser Hinsicht steht Parallelformularen nichts entgegen. Wo aus dem gleichen Glauben heraus in gleicher Weise die Vermittelung der Gottesgemeinschaft durch Christus bekannt wird, da kann es in sehr verschiedenen Worten geschehen. Wir kennen nicht das Gebundensein an die Formel, das katholischem Christentum eignet. — Nur dann, dann aber auch tatsächlich, sind Parallelformulare ausgeschlossen, wo auf Grund einer Verschiedenartigkeit des Glaubensbewußtseins eine Ersetzung des Apostolikums durch ein anderes Bekenntnis begehrt würde. In dem Falle solchen tiefgehenden sachlichen Gegensatzes wäre die Aufstellung von Parallelformularen eine Verschleierung und die Zustimmung dazu von seiten der Bekenntnisfreunde ein Preisgeben des von ihnen als gewisse evangelische Wahrheit Erkannten, weil Beurteilung als etwas Zweifelhafte. — Wohl niemand dürfte bestreiten, daß das heutige Verlangen nach Aufhebung der Verpflichtung zum Bekenntnis des Apostolikums zumeist auf einem Anstoß an seinem Inhalt beruht. Daher kann ihm nicht zustimmen, wem es sich hier um ein Bekenntnis zu den Heilstaten Gottes handelt. Verständnislos wird er freilich Gewissensbedenken gegen das Apostolikum niemals gegenüberstehen. Er wird vielmehr zeigen, daß dieses nicht zur Belastung, sondern zur Tröstung

und Aufrichtung des Gewissens dienen will, daß es nicht löbliche Unterwerfung unter einzelne Glaubenssätze fordert, sondern freudige Zuversicht zu dem gekreuzigten und auf-erstandenen Gottessohn wirken will, wie das Luthers Erklärung ausspricht: daß Jesus Christus mein Herr sei, der mich mit seinem Blute erlöst hat. Nicht an eine lehrhafte Formel will dieses Bekenntnis binden, sondern an die Person Jesu als an unseren wahrhaftigen Heiland und durch ihn an Gott.

Für eine Ablehnung jedoch dieser Gründung unseres Glaubens auf Christus ist in der Kirche des lauterer Evangeliums kein Raum. Weil ihrem Wesen nach Bekenntniskirche, kann sie nicht zugleich der Verwerfung oder Beiseitesetzung ihres Bekenntnisses ein Recht in ihrer Mitte zugestehen. Wem das Bekenntnis sein Ja auf das Zeugnis des Evangeliums ist und der Inhalt seines Glaubens gewisse Wahrheit, der kann nicht auch ein aus einem anderen Glauben erwachsenes, jenem entgegenstehendes Bekenntnis ebenfalls als Wahrheit anerkennen. Hier Zugeständnisse zu machen, wäre Untreue und Versündigung gegen die erkannte Wahrheit. Nicht um theologische Differenzen handelt es sich ja, sondern um solche des Glaubens, um das in Gottes Wort gebundene Gewissen. — Durch eine referierende Formel das Bekenntnis einleiten, bedeutete nicht minder einen Verzicht darauf, es als gewisse Wahrheit zu bezeugen; es wäre auch, weil Verhüllung, gegen die Wahrhaftigkeit; was aber der Kirche zweifelhaft geworden, darf sie auch nicht mehr bekennen.

Irgend welchen Gewissenszwang zu üben, würde freilich evangelischer Art nicht entsprechen. Nun fühlen die Gegner des Bekenntnisses sich durch die Verpflichtung auf dieses ebenso beschwert, wie das Gewissen derer, die an dem Apostolikum festhalten, es verbietet, daß sie abgetan würde. Ist da nicht ein Verzicht darauf, Unvereinbares zu vereinen, das Gewiesene? Zwei Religionen stehen heute unter uns ein-

ander gegenüber. Beide wollen sich zu Jesus halten; die einen, weil durch ihn über ihre Zugehörigkeit zu Gott unterrichtet und für deren Befähigung erwärmt, die anderen, weil er der persönliche ewige Mittler ihrer Gottesgemeinschaft. Sollten sie nicht in ehrlicher Liebe zur Freiheit auch für den anderen einfach in ein je selbstständiges Kirchenwesen — vielleicht zunächst noch in Einem Zweckverband — friedlich auseinandergehen? Nach ihrer gegenwärtig zu Recht bestehenden Ordnung sind die evangelischen Kirchen Deutschlands Bekenntniskirchen. Eine Verständigung mit solchen Gegnern des Bekenntnisses, die Sinn für geschichtliches Recht haben, scheint mir nicht ausgeschlossen. Haben die auf dem Boden dieses geschichtlichen Rechtes Stehenden dabei manchen Rechtsanspruch aufzugeben, so geschieht dies, damit durch schlechthin freiwillige Uebernahme der Bekenntnisverpflichtung eine ihr entsprechende Unterweisung in Predigt, Schule, Konfirmandenunterricht, Seelsorge erzielt werde. Die anderen werden frei von einer für sie mit ernster Wahrhaftigkeit unvereinbaren Verpflichtung. — Aber nur hindeuten wollte ich heute auf diesen Weg, der mir durch die kirchliche Lage gewiesen zu sein scheint, weil allein der Gewissensforderung auf beiden Seiten entsprechend; denn in Bekenntnisfragen hat nur das Gewissen zu entscheiden, keine kirchenpolitische Erwägung.

Vor einiger Zeit gelangte an mich wie an andere eine Anfrage aus Amerika, ob es sich nicht im eigensten Interesse der Kirche empfehle, sich an das zu halten, was einst Abraham Lincoln, der amerikanische Befreier, befürwortet: statt aller Glaubensbekenntnisse sei auf den Altar der Kirche als einzige Bedingung der Mitgliedschaft zu schreiben: „Du sollst lieben Gott, deinen Herrn, von ganzem Herzen und deinen Nächsten als dich selbst.“ Wer möchte dem nicht aus vollem Herzen zustimmen, daß dies in der That das Ganze ist? Aber unser Elend ist die tägliche traurige Erfahrung, daß nicht Liebe zu Gott in unserem Herzen wohnt, sondern Furcht vor

Gott und Selbstliebe, — daß wir keinen Quell der Liebe in uns haben. Nur Einen Quell wahrer Liebe gibt es, die Gottesliebe, die sich in Christus offenbart: „Nicht darin steht die Liebe, daß wir Gott lieben, sondern daß er uns geliebet hat und gesandt seinen Sohn zur Versöhnung für unsere Sünde.“ „Gott ist Liebe“, das ist in Christus erschienen; dies das große Ereignis der Religionsgeschichte. Dazu bekennt sich das Apostolikum, und darum können wir von ihm nicht lassen. Es bezeugt den Gekreuzigten und Auferstandenen als unser alleiniges Heil. Eine solche Wertung einer geschichtlichen Tatsache will freilich nicht stimmen mit dem Relativismus, den allein die Wissenschaft anerkennt. Aber die Aufgabe der Religion ist ja die Rettung aus dem Relativen, die Verbindung mit dem ewigen Gott. Sie habe ich nur in Christus, unserem Herrn. „Wer den Sohn Gottes hat, der hat das Leben; wer den Sohn Gottes nicht hat, hat das Leben nicht.“

Ich glaube an Gott, den allmächtigen Vater.

Von Generalsuperintendent D. Raftan, Kiel.

Ich glaube an Gott, den allmächtigen Vater — so hebt das Bekenntnis an, von dem mit tiefgegründetem sachlichen Recht gesagt werden darf, daß es das gemeinsame Bekenntnis der Christenheit war und ist und bleiben wird bis an das Ende der Tage.

Kleingeistige Schulmeisterei weist uns darauf hin, daß das Bekenntnis geschichtlich in verschiedenen Formen auftrate, nicht in einer einzigen, daß es in der uns vorliegenden Form dem fünften Jahrhundert entstamme, daß die orientalische Christenheit ihren Glauben nicht in genau diese Form fasse. Das alles ist mehr oder minder richtig. Aber was bedeutet das? Selbst das Herrengebet ist uns in der Schrift nicht in einheitlicher Form überliefert. Trotzdem war es das Gebet der Christenheit, ist es und wird das sein, solange eine Christenheit betet. Gilt derartiges von dem Gebet, das der Herr gab, wie dann nicht von dem Bekenntnis, das aus Menschenseelen stammt als Widerhall des Evangeliums? Die Formen mögen differieren, Inhalt und Kern ist der gleiche. Was jene kleingeistige Schulmeisterei verkündet, mag denen imponieren, die am Buchstaben kleben; die berührt es nicht, die, hindurchgedrungen zur Freiheit der Kinder Gottes, ob sie auch den Buchstaben werten als irdisch unentbehrliche Form, l e b e n vom Geist. Daß dieses Bekenntnis das Bekenntnis der Christenheit nicht nur war, sondern auch ist — das dokumentiert das einmütige Eintreten der Christenheit, der wirklichen, das ist der christusgläubigen Christenheit, von heute für dasselbe gegenüber dem Ansturm derer, die „von uns ausgegangen sind, aber nicht von uns waren“.

Und was es war und was es ist, das wird es bleiben. Das ist nicht ein Wissensurteil, sondern ein Glaubensurteil, aber ein Glaubensurteil von großer Gewißheit; in ihm steckt nicht weniger als die ganze Gewißheit des Christusglaubens.

Ich glaube an Gott, den allmächtigen Vater — so lautet das Bekenntnis nach ursprünglichem Text, nicht so, wie es heute in den Katechismen uns durchweg entgegentritt, in denen aus dem „allmächtigen“ ein zweites Substantiv gebildet ist oder gar das allmächtig dem Schöpfer Himmels und der Erden, einem vollberechtigten aber späteren Bestandteil des Credo, beigefügt wurde. Daß es so ist, wie ich hier sage, wird über alle Zweifel hinausgehoben durch das Bekenntnis selbst; da, wo im zweiten Artikel auf die Gottesbezeichnung des ersten zurückgegriffen wird: „sitzend zur Rechten Gottes, des allmächtigen Vaters“, trifft uns das unbestreitbar und unbestritten entgegen. Daß ich aber das also betone, ist kein Feilschen um den Buchstaben. Nur so wird die ganze Fülle dessen gewahrt, was die Christenheit bekannte und bekennt — das wird, so hoffe ich, das nachfolgende bezeugen.

Schätzenswerte Gelehrte haben noch ein anderes betont aus sorgfältiger Erforschung der Textgeschichte des Bekenntnisses. Ursprünglich, bezeugen sie, hob das Bekenntnis also an: ich glaube an e i n e n Gott, den allmächtigen Vater. Es ist nicht unwahrscheinlich, daß sie recht haben; entscheiden kann hier nur eine Erörterung der Textgeschichte, die indes nicht in diesen Zusammenhang hineingehört. Die ganze Frage aber ist heute nicht von sonderlichem Gewicht, jedenfalls ohne alle Gegenwartsbedeutung, sintemal feststeht, daß die Christenheit diese Betonung des „einen“ schon seit anderthalb Tausenden von Jahren fallen ließ. So verständlich es ist, daß die zum Teil dem Heidentum entstammende und ihren Glauben vor den Heiden bekennende Christenheit darauf starken Ton legte, Gott sei ein einiger Gott, ebenso verständlich ist es, daß sie das später fallen ließ, wo eine Vielheit von Göttern außer Frage gekommen. Heute aber hieße die

Einheit Gottes betonen etwas betonen, das uns selbstverständlich ist.

Ich glaube an Gott, den allmächtigen Vater — dieses Glaubenswort, mit dem das gemeinsame Kredo der Christenheit anhebt, enthält in gewisser Weise das Ganze. Unser altchristliches und gemeinchristliches Glaubensbekenntnis — das muß den Zerstückelungen desselben immer wieder entgegengehalten werden — ist in seinen drei Artikeln ein durchaus einheitliches Bekenntnis. Die, um einen anderen als den alten Christenglauben unserem Volke einzuimpfen, darauf aus sind, unserem evangelischen Volk sein altes Bekenntnis zu vereckeln, zerstückeln dasselbe, und zwar nicht nur in drei oder vier Bekenntnisse, nein, sie zerstückeln es so, daß sie fragen, ob denn das von Christo gesagte „begraben“ wirklich ein Objekt des evangelischen Glaubens sei. Blinde Blindenleiter! Sie sehen selbst nicht, daß es sich in diesem Bekenntnis schlechterdings nicht um Sachen, sondern um Personen handelt, daß alles, was als Sache sich gibt, mehr oder minder nur Charakteristik der Person ist. Sie sehen nicht, daß dieses ganze Bekenntnis in seinen drei Artikeln nichts anderes ist als das Bekenntnis der Menschenseele zu dem Gott der Offenbarung, das ist zu dem lebendigen Gott. Dieser aber, der lebendige Gott, heißt Vater, Sohn und Geist. Vater, Sohn und Geist sind nicht drei Götter, sondern einer. Wie der Sohn nicht ohne den Vater, so ist der Vater nicht ohne den Sohn, und beide sind eins im Geist. Oder von uns aus gesprochen: wir haben den Vater nicht ohne den Sohn, und diesen Vater im Sohne kennen wir nicht ohne den Geist. Es ist abermals eine kleingeistige Schulmeisterei, wenn uns der Gedanke begegnet: ja, der erste Artikel, den könne sich ein vernünftiger Mensch gefallen lassen; diesen ersten Artikel, den teilten die Christen im Grunde mit den Juden und den Mohammedanern, ja, fügen etliche hinzu, mit allen Leuten von gesundem Menschenverstand. Aber das ist nichts als

Torheit, stumpfes, überstumpfes Verständnis. Hier hängt alles tief innerlich und unzerreißbar zusammen. Wer vom Geist nichts weiß, kennt den Sohn nicht; nur wer den Sohn hat, hat auch den Vater. Es liegt eine große, tiefgründige Wahrheit in dem, was ich sage, das Glaubenswort, mit dem unser Bekenntnis anhebt, enthalte in gewisser Weise das Ganze.

Ich glaube an Gott, den allmächtigen Vater, das ist ein Wort in den Tiefen der Einsicht, ein Wort auf den Höhen der Weisheit und Erkenntnis; es ist ein grandioses Wort.

Ich glaube — so heißt es mit vollem und klarem Bewußtsein um das, was dieses Wort besagt. Was hier bekannt wird als Inhalt des Glaubens, das ist nicht ein Gegenstand verstandesmäßigen Erkennens. Dieses reicht an das, was hier bekannt wird, nicht heran; dieses kriecht in den Niederungen dessen, was wir sinnlich wahrnehmen, was wir mit den Kategorien des Verstandes begreifen; das aber, was hier bekannt wird, greift himmelhoch über dieses alles hinaus. Dort ist alles Stückwerk. Hier fassen wir ein Ganzes, ja letztlich das Ganze. Was hier bekannt wird, ist Inhalt des Glaubens, nicht Frucht der Spekulation. Das Spekulieren der Menschen ist ein sich Ausstrecken, ob man greifen möchte, ist ein Tasten, kein Packen, ist nur zu oft ein Sichverlieren in das Unfaßbare, ein Weben aus Nebelstreifen. Hier aber fassen wir, was mehr ist als Fels; wir packen in diesem Bekenntnis die Wirklichkeit aller Wirklichkeiten. Ein Ergreifen, ein Fassen dieser — das ist der Glaube, d e r Glaube, der aus den Ewigkeitstiefen der Offenbarung geboren ist.

Ich glaube an Gott, den allmächtigen Vater — auf dem „allmächtigen Vater“ liegt der Ton. Was ist Gott? „Gott“ ist alles, und „Gott“ ist leere Form. Alles ist Gott, wenn er in seiner Lebendigkeit, seiner Wirklichkeit erfasst wird, aber dann ist eben schon das alles in ihn hineingelegt, was wir Christen von ihm bekennen, wenn wir ihn den allmäch-

tigen Vater nennen. Das Wort „Gott“ als solches ist eine Form, die des Inhalts harrt. Gott — das ist das Absolute, wie die Weltweisheit sagt, das ist der Erste und der Letzte, wie die Schrift sagt. Ja, irgendwie fassen wir alle Gott, wir alle, die wir nicht wie höhere Tiere dahinleben, sondern als Menschen, d. h. als Wesen, die da denken, die sich besinnen auf das, was sie umgibt, und auf sich selbst, die sich besinnen auf das, was ist. Irgendwie muß ja ein letztes sein, etwas, das aus sich selbst ist und daraus alles quillt, das alles trägt, irgendwie ein letztes ist. So denken nicht nur die, welche den lebendigen Gott in seiner Wirklichkeit, seiner Lebendigkeit, seiner Gegenwart fassen, so denken auch die, welche an irgend ein verborgenes Wesen hinter den Wolken denken, das einmal die Welt ins Dasein rief und die Weltuhr aufzog und sie nun ablaufen läßt nach eigenen unabänderlichen Gesetzen; so denken auch die, welche über die Wolken nicht hinausschauen, deren Blick da erstirbt, wo irgendwie die Weltgrenze erscheint, die nichts kennen als die Welt — ihr Gott ist eben die Welt als ein aus sich selbst bestehendes, grenzenlos sich entwickelndes Ganze; so denken auch die, welche dieses Ganze nur als Natur verstehen, geistverlassen Geist nicht fassen und in allem nur Erscheinungsform der Materie erblicken — diese, die Materie, ist ihr Gott.

So ist das Wort Gott eine Form, die des Inhalts harrt. Die Christenheit ist es, die diese Form mit Inhalt ohnegleichen füllt, mit einem Inhalte voller Wahrheit, voller Leben, mit dem Inhalt, den sie aus der Offenbarung des Einzigeinen schöpft, wenn sie, der Wahrheit mächtig in dem Durcheinander der Religionen, wenn sie in der Welt der Völker schlicht und groß bekennt: ich glaube an Gott, den allmächtigen Vater.

Der allmächtige Vater — das ist Gott.

Versuchen wir, ob auch menschlich unzureichend, so doch nach Vermögen ans Licht zu stellen, was in der Fülle dieses Bekenntnisses liegt.

Ist Gott der allmächtige Vater — zweifellos, darin liegt allererst, daß er Persönlichkeit ist, nicht Natur, sondern mehr als Natur, daß er Geist ist, aber nicht der Weltgeist, sondern der Geist der Welt, der, ob auch diese durchwaltend, sie in sich tragend, so doch über das alles, was Welt heißt, hinausragend, persönlicher Geist.

Persönlichkeit — wir kennen die Schranke, die darin liegt. Nur als menschlich kennen wir die Persönlichkeit. Alles Menschliche aber ist beschränkt.

Erfassen wir Gott als Persönlichkeit, will der Begriff des Persönlichen seiner Beschränktheit, seiner Bedingtheit entkleidet sein. Als Persönlichkeiten sind wir Menschen nicht an die Zeit gebunden — wir leben nicht nur in der Gegenwart, auch in Vergangenheit und Zukunft; nicht an den Raum — wir durchmessen geistig die uns bekannte Welt; aber wir sind weder zeitlos noch raumlos. Das aber ist Gott; er ist der, der da ist von Ewigkeit zu Ewigkeit, vor dem tausend Jahre sind wie der Tag, der gestern vergangen ist, der darum bleibt, wie er ist; er ist der, den die Himmel und aller Himmel Himmel nicht fassen, beides der Gott, der nahe ist, und der Gott, der ferne ist. Wir erfassen uns als Persönlichkeiten nur, indem wir uns als einzelne anderen gegenüber begreifen. Gott ist nicht ein einzelner im Unterschied von anderen — alles ist in ihm; er ist, wie ein Theologe unserer Tage das ausgedrückt hat, „die einheitliche Allheit geistig persönlichen Lebens“. Gott ist Persönlichkeit, aber wohlgemerkt: göttliche Persönlichkeit, eine Macht in sich geschlossenen Denkens und Wollens.

Und diese Persönlichkeit ist die Macht. Das liegt in dem Attribut, das wir dem Vater beifügen, darin, daß wir ihn als den Allmächtigen bezeugen.

Was heißt das, daß er die Macht ist? Das heißt, daß er Quell und Herr ist all des Seins, das uns umgibt und von dem wir selbst ein Teil sind wie ein Tropfen im Ozean.

Gott ist nicht dieses Sein selbst, nicht die Summe aller Kräfte und Geseze in diesem Ineinander von Natur und Geist. Er ist von alledem der lebendige Grund; aus ihm und von ihm sind alle Dinge, alle Dinge sind in ihm. Aber nicht in ihm als in einem Naturgrund. Gott ist aller Dinge geistiger, das ist bewußter, sie beherrschender Grund. Er ist der, der von Ewigkeit zu Ewigkeit werden läßt, was wird, auf daß zu Stand und Wesen komme sein Rat. Wie die Welt seiner Hände Werk ist, er der Quell alles Lebens, so ist das, was wir Geschichte nennen, seines Willens Verwirklichung. Das geschichtliche Leben der Menschheit, das die Jahrtausende füllt, ist ein Gewebe freier persönlicher Kräfte, aber ein Gewebe, in dessen zahllose Fäden er den Einschlag gibt, selbst der Meister am Webstuhl der Zeit.

Dergestalt ist er alles Seins und alles Werdens schlecht hin mächtig, des Kleinen wie des Großen: es will buchstäblich verstanden sein, was der Herr Jesus sagt, daß ohne ihn kein Sperling vom Dache fällt.

Und als dieser schlecht hin alles Seins und alles Werdens Mächtige ist er der lebendige Gott, ist er der Gott, der Wunder tut. Unser Gott ist im Himmel; er kann schaffen, was er will.

Alle wirkenden Kräfte sind sein; sein sind alle Ordnungen, in denen sie wirken. Das ist seine Größe, daß er ein Gott der Ordnung ist, einer Ordnung, wenn man will, einer Gesezmäßigkeit, die im größten waltet wie im kleinsten, im Tropfen am Eimer wie im Weltenraum, in dem die Sterne kreisen.

Aber nicht dieses geordnete natürliche Sein ist seiner Gedanken letztes Ziel; die Welt ist nicht Selbstzweck, sondern der Schauplatz seiner Zwecke, Zwecke geistiger, Zwecke ewiger Art. All sein Walten, sein geordnetes Walten ist schlecht hin durch diese seine Zwecke bedingt; wo diese es heißen, läßt er die wirkenden Kräfte anders wirken, als

wir es wahrnehmen im gewöhnlichen Lauf; er tut Thaten, die sich sonderlich als seine Thaten dokumentieren, weil sie das sollen, Machthaten, die wir Wunder nennen. Aber er selbst ist in diesem Machtwirken kein anderer als in dem Wirken, das wir nach Maßen unserer Erkenntnis als das gesetzmäßige bezeichnen; in dem einen wie in dem anderen wirkt er. Was immer geschieht, ob sogenanntes Wunderwerk oder sogenanntes Naturgeschehen — allewege ist er der in sich gleiche Grund. Zieht er seinen Odem zurück, ist das All nicht mehr da.

Das heißt es, daß Gott die Macht ist, die Macht schlechthin.

Und dieser Gott, der die Macht ist, der als der Allmächtige der Allgegenwärtige ist und als der Allgegenwärtige der Allwissende und als der alles Leitende der Allweise, dieser Allmächtige ist der Vater.

In die Weite und in die Breite, in die Höhe wie in die Tiefe dringt unser Glaubensauge, indem wir Gott als den Allmächtigen bekennen; in die tiefste Tiefe aber dringt das Auge, indem wir stammelnd ihn Vater nennen. Das ist das unsaßbar Große, daß die ewige Macht in dem Jesus, der da war Christus, sich als unser Vater erschlossen hat; hier quellen Ewigkeitstiefen, hier strahlt uns das Licht, das das Leben der Welt ist.

Der Vater — unser Vater — wir greifen in den Bereich des menschlich Vertrauten, um von dem uns Unsaßbaren das Höchste und Tiefste zu sagen, das wir von ihm und an ihm erleben. Vater nennen wir den, von dem wir den Ursprung haben. Aber das ist ein äußerlicher Gedanke. Ihn fassen ahnend auch die, die von dem Allvater redeten. Damit, daß wir unter den Menschen einen als väterlich bezeichnen, preisen wir seine Fürsorge, sein Leiten, sein Führen zum Ziel. Aber auch damit fassen wir das Letzte nicht; auch der Psalmist spricht von ihm als einem, der sich über die, so ihn fürchten,

erbarmet, wie sich ein Vater über Kinder erbarmet. Das letzte und tieffste Bekenntniß, das darin liegt, daß wir die *M a c h t* als *d e n V a t e r* bekennen, ist gefaßt in das neutestamentliche Wort: Gott ist die Liebe. Ist persönliches Leben die höchste Lebensform, die es gibt, Leben selbst, das höchste und tieffste Leben, das Menschen und Engel fassen, ist Liebe. Gott ist die Liebe, heilige, ewige Liebe. Das ist es, das wir bekennen, wenn wir ihn Vater nennen.

Aber wiederum — was Liebe heißt, wissen wir unmittelbar und allererst aus der Gemeinschaft der Menschen. Kühnlich sagen wir dieses menschlich Höchste von Gott, aber auch hier will bedacht sein, daß es *G o t t* ist, von dem wir reden; abgestreift will das alles sein, das sich in dem Lieben der Menschen von Allzumenschlichem findet. Daß Gott in seiner persönlichen Beziehung zu uns, seinen staubgeborenen Geschöpfen, die wir sind wie ein Stäubchen im Sonnenstrahl, die Liebe ist, daß er uns liebt, trotz unserer Sünde in seinem Sohne uns Sünder *l i e b t*, will göttlich, nicht menschlich verstanden sein. Nur zu oft wurde auch in der Christenheit die Gottesliebe allzu menschlich verstanden. Die Strenge sittlichen Ernstes in seiner Führung, die Härte schwerer Geschehnisse verdunkelte sie dann; es wurde vergessen, daß Gott die heilige, daß er die ewige Liebe ist. Ja, noch mehr. Nur zu oft wurde Gottesliebe wie Menschenliebe gedeutet. Daß Gott uns, die einzelnen liebt, das heißt, daß er jeden einzelnen unter uns kennt und will, daß er jeden einzelnen von uns führen will zu ewigem Ziel, daß er, und damit packen wir in seinem Kern die göttliche Menschenliebe, daß er uns, die einzelnen, nicht nur als Mittel will wie die Fülle seiner Geschöpfe, die darum vergehen, wenn sie als Mittel gedient haben, sondern daß er uns als *Z w e c k e* will, daß er uns aufnimmt in seinen ewigen Selbstzweck, damit der Vergänglichkeit entreißt und uns zu Ewigkeitswesen erhebt, zu Wesen, die selig sind in seiner Gemeinschaft.

— Das ist es, das wir meinen, wenn wir ihn, wenn wir die ewige Macht als die ewige Liebe, wenn wir den Allmächtigen als den Vater bekennen. So versuchen wir, unzureichend zwar, aber nach Vermögen, die Fülle dessen zu erschließen, das in dem Worte liegt, damit das Kredo der Christenheit anhebt: ich glaube an den allmächtigen Vater.

Aus alten Tagen stammt dieses grandiose Wort. Aber die Jahrhunderte taten ihm keinen Abbruch. Wie die Väter vor Zeiten, bekennen die Enkel von heute dieses Wort voll unvergänglichen Inhalts, voll ewigkeitsfrischer Kraft.

Keine Naturwissenschaft unterbindet das. Ohne Zürnen, ohne Schelten, mit einem Lächeln aus Ewigkeitstiefen schauen wir auf die, die unserem Glaubenswort die angeblichen Resultate neuzeitlicher Naturerforschung entgegenhalten. Aller ehrlichen Naturforschung stehen wir Christen mit Respekt gegenüber und voll Dank. Alle Naturforschung, die auf nichts anderes gerichtet ist, als die natürliche Wirklichkeit zu erkennen, wie sie ist, ist uns Christen ein menschliches Nachdenken der großen Gedanken dessen, der alles schuf; nicht Teufelsdienst, sondern Gottesdienst. Die aber, die aus den Elementen der Naturerkenntnis eine Weltanschauung flicken, die aus sinnlich-verständigem Erkennen einen **G l a u b e n** gestalten, überlassen wir — ihrer grandiosen Naivität.

Das hemmt keine Geschichtswissenschaft. Nicht daß wir der Geschichte entraten könnten. Aus der Geschichte der Gottesoffenbarung erwuchs unser Gottesglaube. In jener hat dieser seinen unvergänglichen, gegenwartsfrischen Grund. Wir kennen die emsige Arbeit derer, die da aufrichtig wähnen, durch ihre geschichtswissenschaftliche Arbeit bald so bald anders unseren Glauben an den, in dem sich der allmächtige Vater uns erschloß, zu entwurzeln. Aber wir kennen sie g a n z, kennen in ihnen die leßlich treibende Kraft; sie glauben geschichtlich zu urteilen und urteilen dogmatisch,

gebunden in ihrem Weltglauben nicht minder stark als in ihrem Kirchenglauben die Söhne Roms.

Wahrlich — ungebrochen und unerschüttert steht heute wie vor Zeiten das Kredo der Christenheit, das da lautet: Ich glaube an den allmächtigen Vater — ein Licht, das da scheinet an einem dunkeln Ort, bis daß der Tag anbricht.

Wir aber, die wir leben in diesem Licht, ohne unser Verdienst, aus Gnaden allein, darum auch ohne Pharisäismus, in ihm getragen von der ewigen Wahrheit, darum ohne Fanatismus — wir ruhen in diesem Glaubenswort. Unsere Seele hat an ihm einen großen Trost und eine große Kraft in guten und bösen Tagen, im Leben wie im Sterben; wir ruhen in ihm wie Kinder in des Vaters Schoß.

Schöpfer Himmels und der Erden.

Von Professor D. Dunkmann, Greifswald.

„Am Anfang schuf Gott Himmel und Erde.“ Da stellt uns nun der erste Glaubensartikel vor die grundlegende Selbstbezeugung Gottes, vor die „Schöpfung“ hin, daß wir's mit Händen greifen sollen, was wir für einen großen und gewaltigen Gott haben, dessen ewige Kraft und Gotttheit wir wahrnehmen sollen aus seinen Werken (Röm. 1, 20). Und indem uns der erste Artikel also vor die Schöpfung hinstellt, stellt er uns zugleich vor das erste Wort der „Offenbarung“, die auch eine Schöpfung ist, eine neue herrliche Schöpfung inmitten der alten, vor das Wort der Schrift: Am Anfang schuf Gott Himmel und Erde. Ohne dies Wort der Schrift würden wir aus aller Größe und Macht der Schöpfung ja doch nicht den Schöpfer erkennen. Da reicht sich eben im Artikel beides die Hand: Schöpfung und Offenbarung.

Denn wenn wir's recht bedenken, so ist doch die Schöpfung rein für sich und ohne Offenbarung ein Buch mit sieben Siegeln, und wiederum ist auch die Offenbarung ohne die Schöpfung, darauf sie steht und wurzelt, grundlos und zwecklos. Es ist aber auch überaus köstlich, daß uns die Offenbarung auf den festen Boden der Schöpfung stellt; denn sie zeigt sie uns, öffnet uns die Augen und bewahrt uns vor aller Schwärmerei, die gleich in den Himmel gucken will und die alte Schöpfung vergessen.

Nicht also! Hier gilt's beim allerersten Wort der Schrift stehen bleiben und sich besinnen; denn es ist viel, unausdenkbar viel dabei zu denken und zu finnen. Das allererste Wort der Schrift ist auch das allerschwerste und allergewaltigste.

„Am Anfang“. Welch ein Wort ist das! Will sagen: Als es noch keinen Anfang gab, da wurde aller Anfänge Anfang gemacht. Als es noch keine Zeit gab und auch noch keinen Raum, als es noch keinen Stoff gab und auch noch keine Kraft, als noch keine Gedanken da waren noch Ideen, von Menschenhirnen ausgeklügelt, als nur Einer war, der ewige und in sich selbst genügsame Gott, der alleinselige und gewaltige, da geschah es.

Was geschah? Das Schaffen geschah. Dies Wörtlein ist nun nicht minder abgrundtief als das erste: Am Anfang. Dies Wörtlein folgt aber aus dem zweiten, denn es bedeutet ein Hervorrufen von etwas aus dem Nichts. Schaffen kann nur der lebendige Gott. Oder können wir Menschen auch schaffen? Wir vermögen nachzuschaffen, nachzubilden, können Altes, Gegebenes, Vorgefundenes in neue Formen gießen, und dabei sind auch diese Formen, wie die Stilarten der Kunstgeschichte, doch immer nur ewige Wiederholungen alter Gebilde. Für unsere menschlichen Künste haben wir uns selbst das Wort geprägt: Es gibt nichts Neues unter der Sonne, und es ist alles schon dagewesen. Ach wie trivial, wie erbärmlich klein ist doch im Grunde alles berühmte Schaffen der Menschen, und wie befreiend wirkt es auf uns alle, wenn wieder einmal ein wirklich Großer unter den Künstlern, Denkern und Schaffenden es ausspricht, wie winzig klein sein Werk sei gegenüber der großen Schöpfung! Ja wahrlich, es ist nur einer, der schaffen kann, geschaffen hat. Und weil es so ist, darum ist sein Schaffen ein Wunderwirken ohnegleichen! „Du bist der Gott, der Wunder tut!“ Das Schöpfungswerk ist das allergrößte Wunderwerk. Es ist auch das Wunder aller Wunder. „Wunder sind deine Werke“ (Ps. 139, 14). Das ist so wunderbar an Gottes Schaffen, daß er „ein Neues“ schafft (Jer. 31, 22). Darum schafft Gott auch ohne fremde Hilfe und ohne Werkzeug, er schafft aus sich selbst, aus seiner Fülle des Lebens. Er braucht nur zu „sprechen, so ist es da“. „Sein Wort“ das

ist sein Werkzeug, und das soll nicht heißen, als sei sein Wort ein zaubermächtiges Wortemachen, sondern das will sagen, daß Gott in sich das Leben hat und braucht nur zu wollen, zu gebieten, so ist es alles da, wie er's haben will. Das ist seine „Omnipotentia absoluta“, wie die lieben Alten sagten. Wir Menschenkinder haben so etwas davon, aber nur soviel, daß wir von Gottes Allmacht reden und stammeln können. Nun geht es uns wie ein Schauer durch Mark und Bein, wenn wir es lesen: „Der Himmel ist durch das Wort des Herrn gemacht und all sein Heer durch den Geist seines Mundes.“ Was zeigt ihn erhabener, wahrhaft göttlicher als dies Schöpfungswerk? Wenn die Propheten ihn anreden oder von ihm reden, dann nennen sie ihn „Jahwe, den Herrn des Himmels und der Erde,“ „den König über allen Reichen der Welt“.

Endlich noch dies Wörtlein: „Himmel und Erde.“ Das bedeutet doch wiederum viel mehr, als unser „moderner“ Verstand zunächst fassen mag und will. Denn das soll doch nicht bloß den Himmel über uns und die Erde unter uns begreifen, sondern es soll „das Sichtbare und das Unsichtbare, beide die Thronen und Herrschaften, die Fürstentümer und die Obrigkeiten“ umschließen (Kol. 1, 16). Kurz: die beiden Reiche einer überirdischen und einer irdischen Welt. Aber der Nachdruck liegt doch auf der letzten, und wenn auch die überirdischen Reiche bevölkert sind mit heiligen und himmlischen Wesen und Gestalten, so sind doch nicht diese, sondern wir Menschen, wir armen Menschen auf dieser kleinen Erde, wir sind die „Krone der Schöpfung“, wir sind's, um deretwillen das alles geschaffen ist. Das tritt so wunderbar wieder im biblischen Bericht von der Schöpfung zutage. Nicht nur dadurch, daß Gott den Menschen zuletzt geschaffen hat, sondern vor allem dadurch, daß er nun nach Schaffung des Menschen weiter nichts mehr schafft. „Ueber den Menschen schafft Gott nicht hinaus“ (v. Hofmann). Nun ruht er aus von seinen Werken — nicht als hätte er's nötig, sich aus-

zurufen, aber doch so, daß er sein Ziel erreicht hat und die Menschen nun einlädt, einzukommen in seine Ruhe (Hebr. 4, 4).

Das ist aber die Ruhe, daß nun die ganze Schöpfung überlaut erköne vom Lob und Preis des Schöpfers. „Die Himmel rühmen die Ehre Gottes, und die Feste verkündigt seiner Hände Werk.“ Gott will keine leblose Ruhe, Gott will sein Lob hören zu allen Orten. Keine schönere Ruhe als die unter dem brausenden Choral im vollen Haus Gottes, da sie alle einstimmen und die himmlischen Heerscharen mitzusingen scheinen. Solch einem erhabenen Kirchendom soll die ganze Schöpfung gleich sein. Und die Gemeinde darin sind sie alle, die da leben und weben und sind. Die Cherubim und Seraphim, die Morgensterne droben und die Blumen drunten und Berg und Tal, Pflanzen und Tiere — alle sollen loben und springen und jauchzen dem „Herrn, der sie gemacht hat“. Und so lange die Schöpfung das nicht tut, so lange ist sie nicht eine rechte Schöpfung. Es ist etwas nicht in Ordnung in ihr, und es muß anders kommen, es kann nicht so bleiben. Gottes Allmacht wird's und muß es anders und neu machen. „Fürwahr — so spricht darum schon im Alten Bund bei Jesaja der Herr —: ich will einen neuen Himmel und eine neue Erde machen.“ Da sieht man's, wie die Schöpfung zugleich die Neuschöpfung in sich begreift, wie Schöpfung, Erlösung und Heiligung nur Stufen sind in demselben einen großen Werk göttlicher Macht und Güte.

Aber wenn wir nun auf diese ganze einzigartige biblische Lehre von der Schöpfung zurückschauen, müssen wir nicht bekennen, daß wir ihr so weit entfremdet worden sind? Diese Lehre macht doch einen Unterschied zwischen dem Schöpfer und dem Geschöpf, der modernem Denken nun ganz und gar nicht eingehen will. Hier sucht man vielmehr beide eng aneinander zu ketten, hier redet man von einer „Natur“, die sich selbst erzeugt. *Natura naturans*. Hier schreibt man die „Natürliche Schöpfungsgeschichte“ (Haeckel). Der wider-

sinnigste Gedanke selbst von einer zaubermächtigen „Entwicklung“, die aus dem „Stoff“ den „Geist“ des Menschen hervorgehen läßt, muß dem „modernen Widerwillen gegen den Schöpfer“ (K. E. v. Baer) dienen.

Und selbst der modernen Theologen hat sich eine seltsame Abneigung gegen diesen erhabenen Artikel der Schöpfung Himmels und der Erde bemächtigt. Man nennt es so gern „kosmologische Spekulation“, völlig unfruchtbar, ja schädlich für wahre Frömmigkeit. An Stelle der Schöpfung der Welt, die Gott ausübt, ist der wunderliche Gedanke der bloßen Herrschaft über die Welt getreten, die Gott inne hat und die wir Menschen alsdann mit Hilfe Gottes ausüben dürfen. Was darüber sei, sei vom Uebel. Man hat so einen grenzenlosen Respekt vor der modernen Naturwissenschaft, die nun einmal den lieben Gott aus seiner Schöpfung entthront habe und an Stelle der wundervollen Gotteswelt das leere kahle „mathematisch-mechanische Weltbild“ gesetzt hat, an Stelle der Offenbarung des Lebens voller Wunder und Kraft die „himmlische Mechanik“ und die blutleere arithmetische „Formel“, daß man vorsichtig aus der „Dogmatik“ alles entfernt hat, was nur irgendwie an den alten „Schöpfungsmythos“ erinnert. Und wie arm man dabei plötzlich geworden ist, hat man selbst gar nicht gemerkt. Denn der Mensch ist ja nun einmal ein so wunderlicher Gesell, daß er einen selbstgeschaffenen Gedanken, mag er noch so kümmerlich und verkehrt sein, für tausendmal reicher und kostbarer erachtet als einen wirklichen Reichtum, den er sich freilich schenken lassen muß. Die eigene „Schöpfung“, und wär's eine blasse Theorie oder sonst ein Machwerk ohne Geist und Leben, wie etwa das moderne Lichtbildtheater, erscheint doch immer unvergleichlich großartiger als Gottes Wunderwerk.

Und doch ist gerade dem modernen Menschen, seit etwa zwei Jahrhunderten, der Inhalt des Wortes „Schöpfung“ viel gewaltiger aufgegangen als den früheren Geschlechtern. Wovon unsere Väter kaum eine rechte Vorstellung hatten und

haben konnten, das hat sich dem Menschen der Gegenwart in einer ungeahnten Größe erschlossen, nämlich der Reichtum und die Fülle der Schöpfung, des Universums, der „Natur“. „Himmel und Erde“ sagten die Alten und wußten weiter nicht viel mehr, als daß am Himmel leuchtende Sterne wanderten und daß auf der Oberfläche der Erde buntes Leben in großer Zahl sich regte. Wir aber — was wissen wir doch alles vom Himmel und von der Erde! Uns haben die Riesenfernrohre die dunkelsten Tiefen des Universums geöffnet, uns hat die moderne Wissenschaft mit Hilfe wunderbarer Instrumente, wie des Spektroskops, die fernsten Weltkörper nähergebracht. Und die alte Mutter Erde ist uns unendlich vertrauter geworden. Wir kennen ihre Oberfläche nicht nur vom Südpol zum Nordpol, wir kennen nicht nur bisher unerforschte Gebiete der Kontinente in Afrika und in Zentralasien, wir haben auch die Tiefen der Erdschichten ergründet, und die Geschichte der Erde, die nach Jahrmillionen zählt, ist uns vertraut wie die eigene Lebensgeschichte.

Und mit der Erforschung der Natur, der Schöpfung, die den Alten so ganz fern lag, ist die eigentlich moderne Wissenschaft, die Naturwissenschaft, groß und stark geworden. Die Menschheit hat Wunder über Wunder erlebt; immer neue und ungeahnte Gebiete des Lebendigen und des Wirklichen sind uns aufgegangen. Schon ist die Zahl der Wissenschaften, die sich in die Erforschung der Natur teilen, kaum noch zu nennen, und sie wird stets größer. So ungeheuer reich ist die Schöpfung, daß immer neue Arbeitsgebiete entstehen; das anfänglich kleinste und unscheinbarste Gebiet erlangt bald einen derartigen Umfang, daß es aufs neue geteilt werden muß. Die Schöpfung ist uns ein Unerforschöpflich geworden! Wir müssen dabei nicht nur von Jahr zu Jahr hinzulernen, was wir noch gar nicht gewußt haben, sondern wir müssen dabei auch immer wieder umlernen und immer neue „Hypothesen“ setzen an Stelle der alten.

Das Unererschöpfliche, Unübersehbare hat etwas Geheimnisvolles, fast Grauensvolles bekommen, ein Rätsel, eine Sphinx, so steht die Schöpfung vor uns. Wir suchen im Chaos nach Ordnung, nach „Gesetzen“. Wir glauben, kaum welche gefunden zu haben, so müssen wir sie wieder umstoßen, und dennoch kommen wir von dem überwältigenden Eindruck nicht los, daß wir vor einer gewaltigen Ordnung stehen, die einen unererschöpflichen Stoff beherrscht. Wo sind die Gesetze? Wer ergründet sie? Kaum daß wir sie erfassen, so entwinden sie sich wieder unserer Hand, unserem Auge. Dort das rein stoffliche materielle Dasein der Dinge in ihrer erstaunlichen Mannigfaltigkeit, Mischung und Wirkung! Hier das noch erstaunlichere Dasein des Lebendigen mit seiner unendlichen Variation nach Arten und nach Typen, nach Gattungen und nach Individuen! Wieviel Geister mühen sich jahraus jahrein um die Ergründung von dem allen und kommen doch nur zu immer tieferer Erkenntnis des Unergründlichen!

Aber das Rätselhafteste in diesem Rätsel der Schöpfung ist das alles noch nicht. Das sind doch wir Menschen selbst. Wir, als Kinder auch dieser Schöpfung, dieser Natur! Unsere Geschichte, unser persönliches Seelenleben, unser geistiges Gemeinschaftsleben will uns förmlich erdrücken mit Fragen und Problemen. Ja, Himmel und Erde und in ihrer Mitte der Mensch — wer kann es ausdenken, welche Fülle des Daseins, welche Tiefe der Probleme sie umschließen?

„Schöpfung“ nennen wir es voll Ehrfurcht und fühlen uns als moderne Menschen so winzig klein. Vorbei sind die Tage, in denen eine vorschnelle „Wissenschaft“ uns die „Erklärung“ von dem allen gab, eine Erklärung etwa mit den kurzen Worten: Kraft und Stoff, oder mit dem noch kürzeren Wort: Energie. Und wenn heute immer noch solche Formeln und Schlagworte auftauchen, die doch nur die blinde und unwissende Menge betören, in ernsten Kreisen der Forschung lächelt man jetzt über sie. Wo sind die um Diderot und La

Mettrie, um Büchner und Moleschott geblieben? Und wo werden bald die heutigen sein um Haeckel und Ostwald? Noch immer hat die Schöpfung selbst alle Theorien der Menschen über sie korrigiert, umgestoßen oder beiseite geschoben mit leichter Hand. Wir sind nun aller Theorien satt und müde. Ihr wirklicher Gehalt ist doch nur ein Tropfen im Eimer. Aber die Goethesche Ehrfurcht vor dem unerschöpflich Wirklichen und eine leise, wehmuthsvolle Skepsis, die nur durch die immer weiter und tiefer grabende Forschung neue Impulse empfängt, nicht zu ermatten, und neue Liebe, neues Staunen erntet, die ist es, die uns als Stimmung der modernen Zeit in Bekenntnissen der Gelehrten, in Wort und Lied der Dichter, in den Schöpfungen der Künstler entgegentritt.

Schöpfung — das Wort hat uns ergriffen, von ihm kommen wir nicht wieder los. Aber — sagen wir auch: Schöpfer?

Nein, das sagen wir nicht, das hören wir nicht sagen. Wie mag das zugehen? Warum wagt der moderne Mensch das nicht zu sagen? Die moderne Naturwissenschaft weiß nichts von Gott, sie kennt ihn nicht. Sollen wir es ihr zum Vorwurf anrechnen? Das wäre töricht und übereilt. Denn das läßt sich nun doch tatsächlich nicht mehr bestreiten, daß die Natur als Natur uns nicht zu Gott führt. Ja, wenn unsere Sünde, unsere Blindheit nicht wäre! Die Schöpfung führt doch nicht unmittelbar zum Schöpfer, so nahe die Worte auch verwandt sein mögen. Es ist doch eine Kluft so weit und tief, daß keine Brücke des Verstandes und des trügerischen Vernunftschlusses hinüberleitet, kein Instrument, auch das Riesenteleskop nicht, im Unendlichen den Schöpfer entdeckt. Die Schöpfung ist wohl gegeben und mit allen Sinnen zu greifen, aber der Schöpfer — der ist doch ein „verborgener Gott“. Ihn kündet die Offenbarung allein.

Weil wir die Offenbarung nicht mehr achten, weil sie für uns keine ebenso mächtige und noch mächtigere Wirk-

lichkeit mehr bedeutet als die Natur, darum bleibt uns der Schöpfer unerkannt. Nur eine dunkle und unverlierbare Ahnung werden wir nicht los — aber Gewißheit wird sie nimmer. Deswegen ist es nun der allererste Satz der Offenbarung, der erste Satz im alten Bekenntnis des christlichen Glaubens, daß wir es lernen sollen, anbetend zu sagen: Schöpfer Himmels und der Erden.

Wie kommen wir zu dieser Erkenntnis oder besser zu diesem Glauben? Laßt uns erst fragen, wie es kommen mag, daß wir in der Schöpfung den Schöpfer nicht erkennen. Es muß doch an uns liegen, daß für uns die Schöpfung nicht eine unmittelbare Offenbarung des Schöpfers ist, weil sie eine Offenbarung ist für die „Söhne Gottes“ im Hiobbuch und eine Offenbarung für die Psalmisten in ihren „Naturpsalmen“.

Und gewiß liegt es an uns, wie immer alles Erkennen des Wirklichen von uns und unserem Vermögen zu erkennen abhängt. Was wissen wir denn von der „Natur“, als was sich unseren Sinnen, unserem Verstand einfügt und anschmiegt? Hätten wir andere Sinnesorgane, so würden wir vielmehr anderes sehen und erfahren, als wir jetzt erfahren. Wie mag die Welt wohl im Geist eines höher organisierten Wesens aussehen? Wir erkennen doch nur, soweit wir fähig sind zu sehen und zu schließen. Wenn wir nun mit aller unserer Forschung und Gelehrsamkeit nicht weiter kommen als bis zu der Erkenntnis eines unergründlich Rätselhaften, wenn es uns nicht gelingen will, eine „Einheit“, eine „Harmonie“ im ganzen des All zu erleben, liegt es nicht an uns? Hätten wir ein anderes Auge, einen Geist von anderer Art, als wir von „Natur“ haben, wir würden gewiß das Universum in seiner großen inneren Einheit, wir würden es als ein Werk des lebendigen Gottes erkennen.

Wenn wir aber jetzt nichts als Rätsel und Widersprüche schauen, so drückt sich dadurch nichts anderes aus als die eigene Rätselnatur unseres Wesens. Wir übertragen die

Räthselhaftigkeit unseres Daseins, die Widersprüche unseres Wesens in die Welt. Uns fehlt das „einfältige Auge“, fehlt die innere Einheit und Harmonie, daß uns die Sterne und die Blumen nicht die Sprache reden, die der redet, dem sein Gott zuvor die innere Harmonie und Wesenseinheit wiedergegeben hat. Psalmen und Propheten feiern den Gott, der ihnen das Licht und Leben gegeben, dessen sie zuvor entbehrten, und nun wenden sie den Blick in die Schöpfung und erkennen die gewaltige Ordnung, die erhabene Einheit wieder, erkennen den Gott ihres Heils in seinen stummen Werken. Nun reden die Lilien des Feldes von dem Gott, der sie wunderbarer gekleidet hat als Salomo in aller seiner Herrlichkeit. Nun singt der Sänger von der Freude, die sein Herz erfüllt über all der sommerlichen Pracht, und fordert Himmel und Erde auf, Gottes Ehre mitzufeiern, da die arme Menschenbrust zu arm und zu klein ist, um ein würdiges Loblied zu singen.

An uns liegt es, daß wir den Schöpfer nicht sehen, weil wir immer nur uns selbst mit unserem eigenen Widerspruch sehen in allem, was uns umgibt. Die einzige „Einheit“, die wir noch besitzen, wäre vielleicht die „Einheit der Vernunft“ — eine kümmerliche, leere Einheit ohne Inhalt, eine bloße Zahl. Und was hätten wir an einem solchen „Weltbild“, das uns die Philosophen je und je, das uns heute die „Monisten“ anpreisen? Wo bleibt die wahre Harmonie, die all die Räthsel und Widersprüche unseres eigenen Lebens, die Räthsel unserer Geschichte aufhebt. Im Innersten unseres persönlichen Lebens muß wahre Einheit herrschen, muß der Zwiespalt, der unerträgliche, verschwinden, dann wird die Schöpfung auch Licht werden um uns, und das ganze Leben mit all seinen Erlebnissen verliert sein Grauen.

Wir kennen diesen Widerspruch, uns hat die Offenbarung Gottes darüber die Augen geöffnet. Sie hat uns gelehrt, nach innen zu schauen, bevor wir nach außen blicken. Sie hat uns unsere Sünde gezeigt. Sünde ist der tiefe Wider-

spruch unseres eigenen Wesens, Sünder können Gott nicht erkennen, können auch in der Schöpfung den Schöpfer nicht erkennen. Sie schütteln das Haupt, sie zweifeln und sie trösten. Sie sehen überall nur das Spiegelbild des eigenen zerrissenen Lebens. Darum kennen die „Heiden“ Gott nicht, obwohl auch sie sein Werk umgibt und trägt. Darum aber, da sie in ihrer Sünde doch zugleich ein lebendiges Zeugnis Gottes im Gewissen tragen, bevölkern sie die Natur mit Geistern und Dämonen. Der moderne Mensch hat diese Dämonen aus der Welt gebannt, aber ihn starrt dieselbe Welt nun vollends seelenlos an. Und doch wie leicht passiert es ihm, daß er, der Haltlose, zurückfällt mit all seiner Naturwissenschaft in blinden, dumpfen Aberglauben! Spiritismus und Okkultismus sind die seltsamen Begleiterscheinungen dieser modernen Naturwissenschaft. Es kann nicht anders sein — in der Sünde schaut uns das göttliche Auge unmittelbar an; aber es ist ein Auge, das u n s nur sieht, das w i r nicht sehen. Wir wissen und fühlen es nur, daß wir gesehen werden, und wir verbergen uns wie Adam im Paradies. Nun redet auch das Paradies nicht mehr von dem Schöpfer, sondern es rauscht nur noch geheimnisvoll in den Zweigen . . .

Wenn aber die Offenbarung Gottes in Christo uns nahe tritt, wenn sie uns unsere Sünden und mit ihr die Vergebung der Sünde aufdeckt, jene in den Tiefen unseres eigenen Wesens ruhend, diese aus den Tiefen göttlicher Barmherzigkeit quellend, wenn wir so zu innerer Einheit, zum „Frieden“ mit Gott gelangt sind und das Rätsel unseres eigenen Lebens sich aufgehellt hat, dann, ja dann können wir nun mit ganz anderen Augen wieder aufblicken zum Himmel, uns umblicken auf der Erde. Alles redet eine andere Sprache. „Die Himmel erzählen die Ehre Gottes, und die Feste verkündet seiner Hände Werk.“ Die Schöpfung hat sich uns enthüllt, enträtselt. Denn wir haben den Schöpfer gefunden durch seine Offenbarung.

Was erzählt die Schöpfung uns nun? Sie redet von dem

ununterbrochenen ewigen Wirken des Gottes, der das Heil seiner Geschöpfe sucht und will. Sie erzählt nicht von stummen und blinden Gesetzen, von den „ehernen ewigen“, sondern von einem wunderbaren ordnenden Wirken und Walten Gottes, welcher sein letztes großes Ziel nicht aus dem Auge läßt. „Mein Vater wirket, und ich wirke auch.“ Das ist das Heil schaffende Wirken des Schöpfers, dem die Kreatur dienen soll, daß er sein Werk der Erlösung vollende. „Erlösung“ das Ziel der Wege Gottes, das Augenmerk des Schöpfers in seinem Weltregiment. In dieser Richtung gibt uns das Pauluswort Aufschluß über den „Sinn“ alles Geschehens, auch des unverstandenen: „Er hat Ziel gesetzt und zuvor versehen, wie lange und wie weit sie wohnen sollen.“ Was hier von den Völkern und von Menschenleben gilt, das gilt vor allem, was da geschieht im Himmel und auf Erden. Wir können es zwar nicht fassen, denn es geschieht so manches, das eher auf ein blindes, fühlloses Schicksal deutet als auf einen Vater im Himmel, dem die Erlösung am Herzen liegt. Und doch ist es so! Weist nicht die Erlösung auf eine andere „höhere“ Welt? Nicht hier unten, in dieser Schöpfung sollen wir heimisch werden, sondern wir sollen es durch sie vergessen lernen, daß „unser Wandel“ — d. h. unser Heimatsrecht — droben ist. Darum stehen die Naturkatastrophen und dunklen Episoden der Geschichte, die traurigen Erfahrungen des eigenen Lebens nicht im Widerspruch mit dem großen Erlösungsziel Gottes. Gott wirkt auf dies Ziel hin unablässig, unermüdet. Er wirkt nicht bloß am „tausenden Webstuhl der Zeit“ sein eigen göttlich Gewand, nein, er wirkt die Erlösung, das Heil der Welt. Wie diese Schöpfung nicht in sich selbst ewig ist, sondern eine nur geschaffene Welt, so wird sie auch einmal aufhören zu sein, und es wird ein „neuer Himmel und eine neue Erde“ entstehen, und in dieser wird noch ganz anders, als in der alten, das Werk seinen Meister loben. Da wird man noch ganz anders bekennen als hier unten, tausendstimmiger und volltönender wird man den Schöpfer preisen. Denn keine

Träne trübt dort mehr das Auge; keine Sünde verschließt den Geist und treibt ihn mitten in der Schöpfung ruhelos in steter Gottesferne.

Bis aber dieser neue Himmel und diese neue Erde kommen, wohnen wir fröhlich und getrost im alten Gebäude. Es ist wohl ein Haus, das Risse hat, aber es bricht nicht über uns zusammen, es trägt uns. Eine wunderbare Vorsehung regiert unser Leben bis ins einzelne, und es fällt kein Haar von unserem Haupt ohne „den Vater“. Wie kommt das? Wie ist das möglich? Wir wissen ja: „Es ist alles durch ihn geschaffen“, durch ihn, der für uns gestorben und auferstanden ist. Und es hat alles „in ihm“ seinen Bestand, und „er ist vor allem“. So löst uns Jesus das Rätsel der alten Welt, das Rätsel der Schöpfung. Sie steht auf ihm und in ihm. Das ist uns genug. Das läßt uns auch in dieser Schöpfung wie „zu Hause“ fühlen. Hätten wir ihn nicht, die Welt wäre und bliebe uns fremd, wie uns eine Sphinx fremd bleibt. Nun haben wir ihn; nein, er hat uns und nimmt uns an der Hand und zeigt uns aufs neue das Firmament über uns und die Erde unter unseren Füßen als das Werk „seines himmlischen Vaters“. Er lehrt uns glauben, daß wir selig und dankbar bekennen: Ich glaube an den Schöpfer des Himmels und der Erden.

Ich glaube an Jesum Christum, Gottes eingebornen Sohn, unsern Herrn.

Von Professor Dr. Johannes Haußleiter, Greifswald.

In diesen paar Worten liegt die ganze Summe des christlichen Glaubens beschlossen. Daß wir Jesum Christum unseren Herrn nennen und seinen Namen anrufen dürfen, das ist unsere Freude und unsere Seligkeit, unser Trost in allerlei Anfechtung und unsere Kraft im Kampf des Lebens. Wer Jesum Christum im Glauben zu eigen hat, der hat in ihm zugleich den Vater und steht im Frieden und in der Gemeinschaft Gottes. Man kann nicht in Wahrheit sagen „Herr Jesus“ ohne die Kraft des Heiligen Geistes. So zeigt sich an diesem Kernstück des Glaubens, worin überhaupt die Eigenart christlichen Glaubens und Bekennens besteht: wir glauben an den Vater und den Sohn und den Heiligen Geist. Diesen Glauben bekennen wir, wenn wir Jesum Christum unseren Herrn nennen.

Wer vermöchte es indes, in kurzen Ausführungen die unerschöpfliche Fülle dieses Glaubens aufzuzeigen und zu entfalten? Wir müssen uns mit einigen Andeutungen begnügen und gehen dabei geschichtlich zu Werke.

Der erste gläubige Bekenner, dessen Bekenntnis Jesus selbst anerkannt und mit weitreichenden Verheißungen beantwortet hat, war der Jünger Simon Petrus. Jesus will als der Christus, er will als der Sohn des lebendigen Gottes anerkannt und bekannt werden; das zeigt sich in dem bedeutamen Vorgang bei Cäsarea Philippi, der zu dem Petrusbekenntnis geführt hat. Jesus ist mit den Zwölfen allein; er

stellt eine Frage an sie, bei deren Beantwortung es sich zeigen muß, ob die bisherige Arbeit der Glaubenserziehung, die Jesus mit unermüdlicher Geduld durch das Wort und Werk seiner ihm von Gott gegebenen Selbstbezeugung an den Jüngern geübt hatte, erfolgreich gewesen ist und zu dem Ziele geführt hat, das Jesus beim Verkehr mit seinen Jüngern im Auge hatte. Die drei synoptischen Evangelien erzählen den Vorgang, am ausführlichsten Matthäus. Wir folgen seiner Darstellung, weil wir in den Teilen, die über den Bericht des Markus und Lukas hinausgehen, nicht etwa, wie man gemeint hat, Zusätze späterer Gemeindeftheologie erkennen, sondern weil wir den Matthäusbericht als die einzige erschöpfende Darstellung von seiten eines Ohrenzeugen ansehen, deren Zuverlässigkeit nicht darunter gelitten hat, daß uns nicht der ursprüngliche aramäische Text des Matthäusevangeliums, sondern eine griechische Uebersetzung des Originaltextes vorliegt. Nach dem übereinstimmenden Zeugnis der drei Synoptiker stellt Jesus zuerst eine vorbereitende Frage; er fragt nach dem Urteil der Menge über ihn, über den „Menschensohn“, wie wir Matth. 16, 13 lesen — ein Selbstbezeichnung Jesu, die als Subjektbegriff gedacht ist, zu dem das eigentliche Prädikat erst hinzugefügt werden soll. Der „Menschensohn“ hat sich geoffenbart, d. h. der Repräsentant des Menschengeschlechtes, der die dem Menschen gesetzte Aufgabe erfüllt, dem also „nichts Menschliches fremd“ ist, nur daß man das Wort nicht im antik-klassischen Sinne verstehen darf, in welchem die Menschheit einen für sich bestehenden, autonomen Lebenskreis bildet, sondern im Sinne der Schrift, die das eigentümliche Wesen des Menschen in die Gottesbeziehung verlegt. Der „Menschensohn“ erfüllt die dem Menschen von Gott gegebene Aufgabe der Gottes- und Nächstenliebe, er handelt nach dem Worte des Propheten Micha (Kap. 6, 8), daß es darauf ankommt, sich der Liebe zu befleißigen und demütig zu wandeln vor seinem Gott. Was gilt nun von dem „Menschensohn“, dem um seines Dienstes willen äußere Herr-

lichkeit abgeht, der in seiner Heimatlosigkeit ärmer ist als Fuchs und Vogel (Matth. 8, 20), was urteilen die Menschen von ihm? Die Jünger berichten auf die Frage Jesu nicht von allen möglichen Urteilen der Leute über ihn, sondern beschränken sich darauf, solche Urteile mitzuteilen, in denen Jesus als ein Prophet, als Träger göttlicher Offenbarung anerkannt wird. Man hat in dem selbstlosen Dienen Jesu, das mit außerordentlichen Kraftwirkungen, mit wunderbaren Heilungen verbunden war, einen Strahl göttlichen Lichtes aufleuchten sehen und weist ihm daher in weiten Kreisen die Stellung eines Propheten an. Ist mit diesen Aussagen das richtige Urteil über den „Menschensohn“ gegeben? Jesus fragt weiter: Ihr aber, was sagt ihr, wer ich sei? „Es antwortete aber Simon Petrus und sprach: Du bist der Christus, der Sohn des lebendigen Gottes.“

Mit diesem Ausspruch stehen wir in der Geburtsstunde des christlichen Bekenntnisses. Petrus stellt Jesum hoch über die alttestamentlichen Propheten, er stellt ihn auch über den größten derselben, über Johannes den Täufer, dessen Jünger Petrus früher gewesen war. Nach dem Urteil des Petrus gehört Jesus nicht in eine Klasse oder Kategorie mit anderen, er steht einzig da als der abschließende Erfüller der alttestamentlichen Weissagungen, als der, auf den die Väter gehofft, dessen Kommen die Propheten geweissagt haben. Er ist der Messias, der Gesalbte Gottes, der Geistesträger, mit dem Gott selbst zu seinem Volke gekommen ist, der König des Reiches, der berufen ist, die Gottesherrschaft auf Erden aufzurichten und die Güter des Gottesreiches zu bringen. Als der Geistesträger steht er in Gemeinschaft mit Gott, wie kein anderer Mensch; er ist der „Sohn des lebendigen Gottes“, der in Kraft des Geistes Gottes lebendigmachende Worte redet und Gottes heilschaffende Werke wirkt. Der „Menschensohn“, der auf Erden das Vorrecht des himmlischen Vaters, Sünden zu vergeben, ausübt (Matth. 9, 6), ist der „Sohn Gottes“. Er ist es, und nicht wird er es erst künftig einmal sein. Die Größe

des Petrusbekenntnisses liegt darin, daß der Apostel in dem bisherigen Wirken Jesu, in der so verschieden beurteilten Selbstoffenbarung durch sein Wort und Werk den ausreichenden, vollgültigen Beweis der Messianität und Gottessohnschaft Jesu sieht, weil er eben in seinem Wort Gottes Wort, in seinem Handeln Gottes Handeln, in seiner Person Gottes Gegenwart findet und erkennt. So gibt er Jesu das höchste erteilbare Prädikat, über das hinaus keine andere Aussage mehr gehen kann. Er ist überzeugt, daß Jesus zu seiner Zeit auch die Herrlichkeit der Gottesherrschaft offenbaren wird, die der Messias auf Erden aufzurichten berufen ist; er braucht nur auf der Bahn seiner bisherigen Selbstoffenbarung weiter zu schreiten.

Der nächste Schritt auf dieser Bahn war der, daß Jesus mit klarem Worte sich seinerseits zu dem doppelten Bekenntnis des Petrus von seiner Messianität und Gottessohnschaft bekannte. Er spricht die Zustimmung aber so aus, daß er den Segen betont, den Petrus von diesem Bekenntnis hat; Jesus denkt in dem Augenblick, da es sich um seine eigene Prädiizierung handelt, an das Heil der anderen. Wer so wie Petrus bekennt, ist ein seliger Mensch; denn er hat die entscheidende Berührung mit dem lebendigen Gott erlebt, er hat ein be-
seligendes Gotteserlebnis gemacht, das von Heil und Segen trieft. „Fleisch und Blut hat es dir nicht geoffenbart, sondern mein Vater in den Himmeln.“ Das Geheimnis der Person Jesu, das nur der Vater kennt (Matth. 11, 27), wird vom Vater dem erschlossen, der wie Petrus in Jesu Wort und Werk Gottes Wort und Werk erkannt hat und erkennt. Petrus hat dem in der Offenbarung Jesu zutage tretenden Zug des Vaters zum Sohne Folge geleistet; er hat als ein rechter Gottesgelehrter (Joh. 6, 45) den Zusammenhang erfaßt, der zwischen Jesu Lehre und Wundertaten und Gottes Liebesoffenbarung besteht, und so ist er — anders als das nur staunende Volk oder gar die lästernden Schriftgelehrten

und Pharifäer — zu der richtigen Erkenntnis der Person Jesu durchgedrungen, daß er der Sohn des lebendigen Gottes ist.

Dies Bekenntnis ist und bleibt für alle Zeiten die Grundlage der christlichen Gemeinde, deren ewiger Bestand nur durch das Festhalten an diesem Bekenntnis gewährleistet wird. Weil der Jünger Simon der erste Bekenner ist, erhält er von Jesus den Namen des „Felsenmannes“. „Auf diesen Felsen werde ich bauen meine Gemeinde.“ Petrus wird der erste Stein sein, an den sich die anderen Steine aus Juden und Heiden anschließen werden, die das geistliche Haus der von der Synagoge sich scheidenden Gemeinde Jesu Christi bilden. Jesu Verheißung hat sich am Pfingstfest erfüllt, als des Petrus Zeugnis von dem von Israel verworfenen, aber von Gott zum „Herrn und Christus“ erhöhten Jesus Tausende von Juden zum Anschluß an die christliche Gemeinde bestimmte, und dann im Hause des heidnischen Hauptmanns Cornelius von Cäsarea, dessen Bekehrung und Aufnahme in die Gemeinde ja auch durch den Dienst des Petrus erfolgt ist (vgl. auch 1. Petr. 2, 5). So behauptet der Apostel Petrus in der Anfangszeit der christlichen Gemeinde eine einzigartige Stellung, in der er naturgemäß keinen Erben oder Nachfolger haben konnte. Man würde daher übel daran tun, die Geschichtlichkeit der an Petrus gerichteten Jesusworte um des Mißbrauchs willen anzuzweifeln, den Rom mit ihnen treibt. „Daß Matth. 16, 17—19 nicht etwa erst von dem griechischen Uebersetzer oder Uebersarbeiter eines aramäischen Evangeliums eingeschoben ist, beweist allein schon der sprachliche Ausdruck des Stückes, welches von Anfang bis zu Ende so echt jüdisch klingt wie nur irgendein Stück des Matthäus. Aber auch der unverkennbare innere Zusammenhang dieses Stückes mit B. 22f. und anderen sehr wesentlichen Stücken des Abschnittes bis Matth. 20, 28 verbürgt, daß der erste Verfasser des Buches die Verse 17—20 geschrieben hat“ (Theodor Zahn im Matthäuskommentar zu der Stelle).

Bevor wir uns dem Christusbekenntnis der ersten Gemeinde zuwenden, stellen wir neben die Petrusworte Matth. 16, 16 den Ausruf des Thomas Joh. 20, 28; denn das Verhältnis des johanneischen Petrusbekenntnisses Joh. 6, 68 u. 69 zu Matth. 16, 16 kann in unserem Zusammenhang ununtersucht bleiben. Zwischen dem Vorgang bei Cäsarea Philippi und dem durch die Erscheinung des Auferstandenen hervorgerufenen Thomaszwort liegt die Vollendung des Dienstes des „Menschensohnes“, der am Kreuz sein Leben als Lösegeld für viele dahingab (Matth. 20, 28), aber auch der Zusammenbruch des anfänglichen Glaubens der Jünger, die an dem Kreuz und dem Gekreuzigten Anstoß nahmen und zu Fall kamen. Man wird das rasche Wiederaufleben des Jünger-glaubens psychologisch nie verständlich machen können, wenn man die Tatsächlichkeit der Auferstehung Jesu und seiner Erscheinungen vor den Jüngern in Abrede stellt. Die Thomasgeschichte trägt überdies den Beweis ihrer Echtheit in sich selbst. Denn wer hätte bei Lebzeiten des Apostels die Erzählung erfinden und weiter verbreiten können? Und vollends nach seinem Tode — wer hätte bei der panegyrischen Art aller Apostellegenden ihm solchen Trost des Unglaubens andichten mögen? Das war das Unerfindliche der Erfahrung des Thomas: er darf erleben, daß der Auferstandene, der die Herzensgedanken und trostigen Äußerungen des Jüngers wohl kennt, ihn nicht richtet, sondern rettet, indem er auch jetzt im Stande der Herrlichkeit mit erbarmender Heilandsliebe sich ihm zuwendet. Da quellen aus dem übervollen, die früheren Erfahrungen mit dem gegenwärtigen höchsten Erlebnis zusammenfassenden Herzen die anbetenden Worte hervor: Mein Herr und mein Gott! Und wie Thomas, so hat der erste Märtyrer Stephanus den Herrn Jesus angebetet (Ap.-Gesch. 7, 59). Sie haben damit nichts anderes getan, als was das Kennzeichen der ersten Christengemeinde überhaupt war. Einer der häufigsten und verbreitetsten Namen, mit denen die ersten Christen sich selbst bezeichneten, war

der Ausdruck „Anrufer des Namens unseres Herrn Jesu Christi“.

Es ist heutigentags, da Altgläubige und Neuprotestanten in heftigem geistigen Kampfe liegen, eine weitverbreitete Rede geworden, man könne doch den trennenden Unterschied nicht kurz und deutlich angeben; die Grenzen gingen ineinander über und seien fließend. So hat man auch die Behauptung aufgestellt, das orthodoxe Laienchristentum nehme noch die alte naive, vorkritische Stellung zur Bibel ein; über diese sei aber nicht nur die moderne liberale, sondern auch die moderne positive Theologie einmütig hinausgeschritten, und darum sei auch letztere, wenn man einen trennenden Graben ziehen wolle, auf die linke Seite des Grabens zu verweisen. Mit solchen Reden verschleiert man den Ernst des Gegensatzes und verkennet die Stelle, wo er wirklich und tatsächlich aufbricht: es ist einzig und allein die Stellung zu dem Herrn Jesus Christus. Die Geister scheiden sich an und über der Frage: Kann man, darf man den Herrn Christus im Gebet anrufen? Ist er wirklich der Herr, dem alle Gewalt gegeben wurde im Himmel und auf Erden, der seine Verheißung erfüllt, daß, wenn zwei oder drei versammelt sind in seinem Namen, er mitten unter ihnen ist? Ist er unser Herr, in dessen ewig bleibendem Dienst und in dessen uns ewig nährendem Brot wir stehen? Ist der uralte Gebetsruf der sonntäglichen Liturgie: Kyrie eleison, Christe eleison, Herr, erbarme dich unser! berechtigt oder ist er bei einer gründlichen Agendenreform zu beseitigen? Wer in den Wirren unserer Zeit klare Stellung nehmen will, darf an dieser Hauptfrage des christlichen Bekenntnisses nicht vorübergehen. Hier gibt es auch keine Vermittelung, die dem einfachen Ja oder dem entschiedenen Nein ausweichen könnte. An diesem Punkte trennen sich die Wege der bloßen Jesusverehrer und der wirklichen Christusgläubigen. Letztere haben aber die Bekennerfaren aller Zeiten auf ihrer Seite. Es ist eine unleugbare Tatsache, daß die Anrufung des Namens Jesu

Christi nicht das Ergebnis einer langsamen, in Jahrzehnten sich vollziehenden Apotheose oder Vergottung Jesu gewesen ist, sondern sofort mit dem Entstehen der christlichen Gemeinde in Uebung gekommen ist. Es verlohnt sich, bei diesem Punkte etwas zu verweilen.

Unter den einfachen Namen, mit denen die ersten Christen sich selbst bezeichneten, indem sie sich „Gläubige“, „Heilige“, „Gemeinde Gottes“, „Brüder“ nannten, nimmt die Selbstbezeichnung „Anrufer des Namens des Herrn Jesu Christi“ insofern eine besondere Stellung ein, als sie den Unterschied angibt, der zwischen dem Gottesglauben der Jesum verwerfenden jüdischen Synagoge und dem Gottesglauben der Gemeinde Jesu Christi bestand. Die judenchristliche Gemeinde Jerusalems nahm am Tempeldienst Anteil wie die Synagoge; aber der Gott, den sie anrief, war offenbar geworden in der Person des gekreuzigten und auferstandenen Jesus Christus, der, von Gott zum Herrn erhöht, den vollen Dienst der Gläubigen, auch den Gebetsdienst in Anspruch nahm und erhielt — nicht so, daß man ihn neben Gott anrufen hätte, sondern so, daß man den Vater ehrte, wenn man dem Sohn die Ehre der Anbetung erwies. „Wer den Sohn nicht ehret, der ehret den Vater nicht, der ihn gesandt hat“ (Joh. 5, 23). Wenn man das Apostolikum in der Form anführt: Ich glaube an Gott den Vater . . . u n d an Jesum Christum, seinen einzigen Sohn, kann der sprachliche Ausdruck den Anschein einer Addition erwecken, als ob sich der Glaube erstens auf Gott, zweitens auf Jesum Christum richte, und als ob es sich um ein Nebeneinander Gottes, Christi und des Heiligen Geistes handle, dem ein Nebeneinander eines dreifachen Glaubens zur Seite ginge. Nichts lag der urchristlichen Anbetung ferner, als ein solches Mißverständnis. Man betete den e i n e n Gott, Schöpfer Himmels und der Erde, an, wie er nun durch seinen Sohn Jesus Christus offenbar geworden war, der den Geist sandte, damit er ihn verkläre, d. h. die Bedeutung seines Sterbens und seiner Erhöhung den Herzen

einpräge und die Kraft wahrer Anbetung Gottes wirke. Das geschichtliche Offenbarungswirken Gottes durch Christus im Geiste wurde als eine innere, lebendige Einheit erschaut und erkannt. Die „Anrufer des Namens Jesu Christi“ hatten den monotheistischen Glauben Israels nicht aufgegeben; aber dieser Glaube hatte eine Lebensfülle erhalten, von der die Synagoge in ihrem erstarrten Gottesbegriff keine Ahnung hatte. Wir können an einem sehr lehrreichen Beispiel den Unterschied der Anbetung Gottes in der Synagoge und in der Gemeinde Jesu Christi nachweisen.

Wenn der Rabbi in der Prophetenlektion des synagogalen Gottesdienstes die Stelle Joel 3, 5 las: „Und es soll geschehen, wer den Namen Jahwes anruft, wird gerettet werden; denn auf dem Berge Zion und zu Jerusalem wird eine Errettung sein, wie Jahwe verheißten hat, auch bei den anderen übrigen, die Jahwe berufen wird“ und beim Lesen ängstlich den heiligen Namen vermied, um ihn nicht zu entweihen, und für Jahwe „Adonai, Herr“ (in der griechischen Bibel „Kyrios“) einsetzte, so konnte er zur Erläuterung der Stelle nichts anderes beibringen, als die Erinnerung an den großen, mächtigen und furchtbaren Gott der Väter, der ihnen reiche Gnadenverheißungen gegeben, und er mochte den Gebetswunsch hinzuzufügen, Gott möge die Verheißungen erfüllen und ein Panier erheben, um die Zerstreuten zu sammeln von den vier Enden der Erde. In der Gegenwart aber war von der Erfüllung nichts zu sehen; Jerusalem seufzte unter der Gewalt der Heiden. Wie ganz anders klang das Wort und lautete die Erklärung, wenn der Apostel Petrus in seiner Predigt am ersten Pfingstfest (Ap.-Gesch. 2, 21) oder wenn Paulus im Römerbrief (10, 13) an das Joelwort erinnerten und von der gegenwärtigen Erfüllung der Verheißung freudiges Zeugnis ablegten! Die Heilszeit ist gekommen, Gott hat seinen Geist ausgegossen auf die Glaubenden, die Nähe Gottes kann erlebt und erfahren werden. Der von dem Propheten bezugte Gott des Heils ist in dem von Gott aus-

gegangenen und zu Gott erhöhten Christus geoffenbart. Nun gilt, daß, wer den Namen des Herrn Jesus Christus anruft, Rettung findet. Die vom Gesetz und den Propheten geforderte Anbetung Jahwes geht über in die Anrufung Jesu Christi; sie ist so notwendig und wirksam wie jene. Alle, welche ihre Heilsszuversicht auf Jesum setzen und ihn gläubig anrufen, werden des Heils teilhaftig und erleben die Vergewisserung ihrer Rettung. Denn Jesus ist der Herr, reich über alle, die ihn anrufen, Juden und Griechen. Also heißt Christ werden den Namen des Herrn Jesus anrufen!

An der Art, wie Petrus und Paulus unabhängig voneinander die alttestamentliche Weissagung als erfüllt aufzeigen, trifft die Gleichheit und Lebendigkeit des apostolischen Glaubens zutage. Der Herr, dessen Anrufung den sündigen Menschen in den Besitz des Heils bringt, ist Jesus Christus (vgl. Ap.-Gesch. 2, 36 mit V. 21). Die Anrufer des Namens des Herrn sind die Christen. Wenn Ananias in Damaskus im Gebetsverkehr mit Christus Saulus als Christenverfolger kennzeichnet, sagt er: „Er hat Macht von den Hohenpriestern zu binden alle, die deinen Namen anrufen“ (Ap.-Gesch., 9, 14). Und ebenso sprechen die Christen zu Damaskus, als sie hören, daß Saulus in den Synagogen Jesum verkündige, daß er der Sohn Gottes sei: Ist das nicht der, der zu Jerusalem verstörte alle, die diesen Namen anrufen? (V. 21). Saulus war eben inzwischen selbst ein Anrufer dieses Namens geworden (vgl. Ap.-Gesch. 22, 16). Und so nennt der Apostel in der Grußüberschrift des ersten Korintherbriefes die Anbetung Jesu das Kennzeichen aller Christen, das Einheitsband der räumlich getrennten Gemeinden (1. Kor. 1, 2).

Das grundlegende Bekenntnis zu Jesus Christus, mit dem die Anrufung seines Namens verbunden war, geschah bei der Taufe. Darauf weist die eben angeführte Stelle Ap.-Gesch. 22, 16, in der Ananias zu Saulus spricht: „Stehe auf, laß dich taufen und deine Sünden abwaschen, indem du seinen Namen anrufst“. Bestätigt wird die Verbindung des Chri-

stusbekenntnisses mit dem Taufakt durch das Zeugnis des ersten Johannesbriefes. Im Unterschied von dem zeitlosen, allgemeinen Satz *ὅς ὁμολογεῖ* „wer bekennet“ (3. B. 1. Joh. 4, 2) lesen wir 1. Joh. 4, 15: *ὅς ἂν ὁμολογήσῃ ὅτι Ἰησοῦς ἐστὶν ὁ υἱὸς τοῦ Θεοῦ, ὁ Θεὸς ἐν αὐτῷ μένει καὶ αὐτὸς ἐν τῷ Θεῷ*. Es ist an einen bestimmten einzelnen Bekenntnisakt gedacht, dem triebkräftig das apostolische Zeugnis vorausgegangen ist des Inhalts, daß der Vater den Sohn gesandt hat als Heiland der Welt (V. 14). „Wer (bei der Taufe) das Bekenntnis abgelegt hat, daß Jesus der Sohn Gottes ist, in dem bleibt Gott und er in Gott“. Als Folge des einmaligen Bekenntnisses erscheint ein dauerndes Verbundensein Gottes mit dem Bekenner, die Einwohnung Gottes in dem Gläubigen, die nach anderen Stellen an das Gezeugtsein aus Gott (1. Joh. 4, 7; 5, 1), an die Wiedergeburt aus Wasser und Geist (Joh. 3, 3. 5) geknüpft ist. Die Ausdrücke *ὁμολογεῖν* „bekennen“ und *ὁμολογία* „Bekenntnis“, die später zu geläufigen Bezeichnungen des Tauffymbols geworden sind, scheinen schon in der apostolischen Zeit mit Vorliebe in diesem Sinne gebraucht worden zu sein. Wenn Paulus Röm. 10, 10 dem Bekennen mit dem Munde die Wirkung zuschreibt, daß es zum Heile diene, und als Inhalt des Bekenntnisses angibt, daß Jesus der Herr ist (V. 9), so denken manche Ausleger mit Recht dabei an das Taufbekenntnis. Eben dasselbe ist zu verstehen, wenn Timotheus an das „gute Bekenntnis“ erinnert wird, daß er „bekannt hat vor vielen Zeugen“ (1. Tim. 6, 12). An dem „Bekenntnisse“ festzuhalten, ermahnt der Verfasser des Hebräerbriefes die angefochtenen Christen, an die er schreibt (Hebr. 4, 14). Wenn zuvor als Inhalt des Bekenntnisses angegeben wird „Jesus, der Sohn Gottes“, so haben wir allen Grund, dabei an das Taufbekenntnis zu denken. In dem Texte der Apostelgeschichte, den Irenäus in der zweiten Hälfte des 2. Jahrhunderts aus Kleinasien ins Abendland brachte, standen als Taufbekenntnis des Eunuchen die Worte: „Ich

glaube, daß Jesus der Sohn Gottes ist" (Ap.-Gesch. 8, 37; vgl. aduersus haereses III, 12, 8).

Die Bezeichnung Jesu als des „eingeborenen“ Sohnes geht auf die johanneische Sprache zurück (Joh. 1, 14. 18; 3, 16. 18; 1. Joh. 4, 9). Jesus ist Gottes Sohn in einem einzigartigen Sinn; er war bei Gott, ehe er Mensch wurde (Joh. 1, 1). Wenn man Joh. 1, 13 der Lesart folgt, die vom 2. bis 4. Jahrhundert im Abendland geherrscht, aber auch in alten Urkunden des Morgenlandes deutliche Spuren zurückgelassen hat (vgl. Jahns Nachweise im Kommentar zum Johannes-evangelium), so sagt der Vers direkt aus: „Nicht aus Mischung von zweier Menschen Blut und nicht aus Fleischeswillen und nicht aus Willen eines Mannes, sondern aus Gott wurde er erzeugt und geboren“. Es genügt indes an dieser Stelle, auf den auch in der herkömmlichen Fassung merkwürdigen Vers hingewiesen zu haben; die nähere Untersuchung gehört in den Abschnitt, der das Symbolglied erörtert „geboren von der Jungfrau Maria“.

„Ich glaube an Jesum Christum, Gottes eingeborenen Sohn, unseren Herrn“. Die urchristliche Gemeinde hatte von diesem Artikel ein einhelliges, klares Verständnis; er war ihr der Kernpunkt des christlichen Glaubens. Wenn man sich in den ersten Johannesbrief mit einiger Gründlichkeit vertieft, erkennt man den trinitarischen Charakter des sich zu Christus als dem Sohne Gottes bekennenden Glaubens. Wir haben vorhin auf 1. Joh. 4, 15 aufmerksam gemacht; noch deutlicher gibt der Schluß des Briefes das Ineinander der Gottes- und Christusgemeinschaft an. „Wir sind in dem Wahrhaftigen (d. h. in Gott), indem wir in seinem Sohne Jesu Christo sind; dieser (d. h. der in Jesu Christo offenbare Gott) ist der wahrhaftige Gott und das ewige Leben“ (5, 20). Es ist ein gewaltiger, durch das Zeugnis der ganzen Kirchengeschichte bestätigter Satz, wenn Johannes schreibt: „Wer den Sohn hat, hat das Leben; wer den Sohn Gottes nicht hat, hat das Leben nicht“ (5, 12). Das christliche Glauben ist ein

Haben, ein Besitzen, ein Stehen in der Gottesgemeinschaft. Der Christ ist, wie Paulus sich ausdrückt, einer, „der in Christo ist“. Sind diese Aussagen nicht zu groß? Gehen sie nicht über das Menschenmögliche hinaus? Aber im Glauben zieht eben die Kraft Gottes in den Menschen ein, der alles möglich ist. Man kann nur glauben in Kraft des Heiligen Geistes. „Wer an den Sohn Gottes glaubt, hat das Zeugnis in sich . . . Und der Geist ist es, der da zeugt; denn der Geist ist die Wahrheit“ (1. Joh. 5, 10. 6). Die Christen haben die Salbung von dem Heiligen her und sind dadurch Wissende geworden (1. Joh. 2, 20; vgl. den sechsmaligen Gebrauch von „wissen“ 5, 13—20). Es ist ein in sich geschlossener Kreis göttlicher Wirklichkeiten, in den der Glaubende versetzt wird.

Wer könnte uns im Ernste zumuten, den gerade in unserer Armut, in Anfechtung, in Not und Tod sich kräftig erweisenden Christusglauben aufzugeben und dafür eine mehr oder weniger unbestimmte, nicht vom Heiligen Geist gewirkte, sondern dem eigenen Geist entstammende Jesusverehrung einzutauschen? Umgekehrt — wie gerne möchten wir mithelfen, die Glaubenshindernisse wegzuräumen, die dem vollen Erfassen des Christusglaubens im Wege stehen, der durch alle Zeiten der Kirche hindurch ihre wahre Lebenskraft gewesen ist! Ein Haupthindernis ist die falsche Auffassung, als ob es sich um ein Glaubensgesetz, um einen Glaubenszwang handle. Wenn die unverdiente, unvergleichlich große Gabe Gottes in Jesu Christo, seinem Sohn, uns verkündigt und dargeboten wird, so trifft uns pures, lauter, reines Evangelium nahe, das weit entfernt ist von allem Gesetz und Gesetzeszwang, das aber auch nur dann recht verstanden wird, wenn man es nicht in irgend welche gesetzliche Kategorien einspannt, wie sie die menschliche Vernunft für die Vorgänge des Weltgeschehens aufstellt. Die Offenbarung Gottes in Christo ist *sui generis*, von eigener Art, mit keinem anderen Maßstab zu messen, als mit dem, den sie selbst darbietet. Weil sie wirklich ist und als wirklich erlebt werden kann, darum ist sie auch möglich.

Die außerhalb dieser Offenbarung beobachtete Summe von Möglichkeiten reicht nicht an sie heran und umfaßt sie nicht. Wer sie auf diese Summe zurückführen und einschränken will, bleibt in bezug auf ihr eigentliches Wesen und auf das Neue, das sie dargebracht hat und bringt, blind und unverständlich. Der aber bekommt geöffnete Augen, der sich als einen armen, sündigen, in der Gottesferne stehenden, dem Tod verfallenen Menschen kennt und beurteilt, und der nun die Botschaft hört, daß man an das Wunder der Liebesoffenbarung Gottes, der in Christo, seinem Sohn, sich uns zum Vater gegeben hat, glauben darf. Das ist die größte Erlaubnis, die höchste Vollmacht, aus der natürlichen Gebundenheit unseres Willens, aus der Knechtschaft des Fleisches heraus hingelangen zu dürfen zu der seligen Freiheit der Kinder Gottes. Zu dieser Freiheit führt der Glaube an Jesum Christum, Gottes eingeborenen Sohn, unseren Herrn. Denn — so bekennen wir mit Petrus und der Kirche aller Zeiten — „es ist in keinem Andern Heil, ist auch kein anderer Name unter dem Himmel den Menschen gegeben, darinnen wir sollen selig werden“ (Ap.-Gesch. 4, 12).

Empfangen vom Heiligen Geist — Geboren von der Jungfrau Maria.

Von Professor D. Grützmacher, Erlangen.

Hat unser Blick auf Krone und Stamm mächtiger Eichen geruht, so senkt er sich unwillkürlich und sucht ihre Wurzeln, die zwar im tiefen Erdreich geborgen sich doch spürbar unter dem Boden wölben. Sind wir am breiten Strome gewandert, dann zieht es uns mächtig zu seiner Quelle, die auf den Berg-
höhen dem Himmel näher entspringt. Hat ein Mensch sich uns mitten in des Lebens Bahn inniger verbunden, dann fragen wir ihn gewiß nach seiner Heimat und seinen Eltern, nach seiner Geburt und ersten Jugend. Erst wenn wir hierüber Antwort haben, ist uns der andere ganz vertraut geworden. In den Lebensbeschreibungen großer Männer erfährt gerade auch in unseren Tagen die Untersuchung ihrer Herkunft sorgsame Pflege, weil im Kerne schon der sichere Ansaß zur Frucht ruht. — Auch die Gemeinde Christi hat ihren Blick von seinem Leben und seiner Erhöhung stets zurückgewandt zu Jesu Ursprüngen; unterworfen der siegenden Macht seiner Mannheit hat ihr Auge das Kind gesucht, auf dessen Schultern schon die Herrschaft Gottes gelegt wurde. Für ihr geheiligtes Fragen nach der Geburt ihres Herrn und Meisters hat sie von Anbeginn die Antwort gefunden in ihres ältesten Bekenntnisses ehernem Doppelklang:

Empfangen vom Heiligen Geist —
Geboren von Maria der Jungfrau.

Ein Dreifaches barg sie in diesem Bekenntnis: 1. Eine geschichtliche Tatsache. 2. Ein göttliches

Wunder. 3. Eine religiöse Erkenntnis und Kraft.

1.

Von geschichtlichen Tatsachen können wir nur da sprechen, wo die Berichte über sie glaubwürdig sind. Auch das Urteil über den wirklichen Hergang bei dem Eintritt Jesu in die Geschichte hängt davon ab, ob wir über sie zuverlässige Quellen besitzen, die unvoreingenommen auf ihren Wert zu prüfen sind.¹ Zwei Evangelisten, Matthäus und Lukas, erzählen von Jesu Geburt. Nach beiden ist die Jungfrau Maria in Kraft Heiligen Geistes Jesu Mutter geworden. So bezeugen es auch die ältesten und besten Texte dieser beiden Kapitel. Tendenziöse wissenschaftliche Halbbildung hat zwar weiteren Kreisen vorzutäuschen gewagt, daß nach der Urgestalt der Matthäuserzählung Joseph der leibliche Vater Jesu genannt werde. In Wirklichkeit besitzen wir eine altsyrische Uebersetzung, den sog. Syro-Sinaiticus, der in einem einzigen Halbverse Jesum zum Sohne Josephs macht, während er in der anderen Hälfte und im weiteren Fortgang der Erzählung die jungfräuliche Geburt darbietet. Zudem läßt sich noch mit höchster Wahrscheinlichkeit erklären, wie diese Mischform durch fehlerhafte Verdoppelung des Wortes Joseph bei der Uebersetzung aus griechischen — genau nachweisbaren² — Texten entstanden ist, welche ausschließlich die jungfräuliche

¹ Für alle Einzelheiten und genaueren Begründungen darf ich auf meine Schrift: „Die Jungfrauengeburt“ (2. Aufl. 6.—10. Taus. Großlichterfelde 1911) verweisen. Außer der dort genannten Literatur mache ich noch aufmerksam auf das ausführliche und vortreffliche englische Werk von J. Orr, Professor in the United Free Church College Glasgow-Scotland: „The virgin Birth of Christ“ (1907), dem noch eine Reihe von Urteilen Gelehrter aus den verschiedensten Ländern angefügt sind. Für die Auslegung der lukanischen Kindheitsgeschichte ist jetzt in erster Linie Zahn: „Evangelium des Lukas“ (1913) zu berücksichtigen.

² Jetzt auch noch in den sogenannten Korinthen-Evangelien (s. Wohlenberg, Theol. Lit.-Bl. 1913, S. 396). Ueber die „ungeheuerliche Textvergewaltigung“, die Eoden neuerdings an seiner Textausgabe des Neuen Testaments gewagt hat, vgl. Wohlenberg in der „Theologie der Gegenwart“ 1913 S. 260 ff.

Geburt schildern. Noch weniger begründet sind die kecken Versuche, in der Erzählung des Lukas Kap. 1, V. 34—35 und in Kap. 3, 23 den Zwischensatz „und ward gehalten“ zu streichen. Sie sind, wie Zahn feststellt, „ohne jeden Anhalt in der bis zu Justinus hinauf zu verfolgenden Textüberlieferung“ (vgl. S. 77). Gelingt es so nicht, durch Textveränderungen die wunderbare Geburt Jesu aus den Geburtsgeschichten des Matthäus und Lukas zu entfernen, so versucht man sachliche Widersprüche gegen sie herauszufinden. Beide Erzählungen legen unleugbar großes Gewicht auf Jesu Verbindung mit Joseph, dessen Geschlechtsregister sie beide bringen und durch die sie allein auch Jesu Zugehörigkeit zum Davids Hause vermittelt sein lassen. Wie aber kann Joseph und sein Geschlecht für Jesus eine Bedeutung haben, wenn er doch nicht sein leiblicher Sohn war? Allein man beweist durch diese Frage nur seine Unfähigkeit, sich in die Anschauungen des Judentums und überhaupt der alten Welt zu versetzen. Nach ihnen kamen Jesus alle Rechte seines Vaters Joseph zu, weil er in dessen rechtsgültig geschlossener Ehe mit Maria geboren war. Nach der Anschauung der Evangelien war Jesus zwar nur der leibliche Sohn der Maria, aber der rechtliche eheliche Sohn Josephs und Marias. Weiter soll Maria sich mit ihrer Frage auf des Engels Ankündigung von der kommenden Geburt Jesu: „Wie soll das zugehen? seitmal ich von keinem Manne weiß“ (Luk. 1, 34) in wunderlichen Widerspruch zu ihrer bevorstehenden Ehe mit dem ihr doch anverlobten und bekannten Joseph setzen, so daß auch dadurch die ganze Erzählung sachlich unglaubwürdig werden soll. Ist man freilich mit der Bedeutung des griechischen Wortes für „erkennen“ und sonderlich seiner hebräischen Vorlage näher vertraut und weiß, daß es soviel wie „geschlechtliche Gemeinschaft haben“ bedeutet, beachtet man dazu noch, daß die Zeitform der Gegenwart dasteht, und besitzt man endlich noch etwas psychologische Fähigkeit, sich in die ganze Situation zu versetzen, in der Maria rasch, schüchtern, impulsiv antwortet, so löst sich

auch diese Schwierigkeit in ein Nichts auf. Maria antwortet auf die Ankündigung des Engels, daß sie jetzt im Augenblick seiner Rede als Jungfrau einen Sohn empfangen wird, mit der so natürlichen Einrede: Wie ist es möglich, daß ich jetzt empfangen, da ich mit keinem Manne in ehelicher Gemeinschaft stehe?

Die Geburtsgeschichten des Matthäus und Lukas enthalten somit von Anfang an einfach und klar das Zeugnis, daß Jesus aus Maria der Jungfrau in Kraft Heiligen Geistes geboren sei. Sie sind die einzigen Quellen, die Genaueres über die Geburt Jesu berichten. Will man ihnen nicht folgen, so muß man auf jede Kunde über des Heilandes Geburt verzichten. Denn nirgends deuten die übrigen neutestamentlichen Schriften eine andere Art der Entstehung Jesu an oder setzen sich auch nur mit der Erzählung der beiden Evangelien in Widerspruch. Ob sie die jungfräuliche Geburt direkt bezeugen oder wenigstens voraussetzen, läßt sich nicht mit vollkommener Bestimmtheit ausmachen, wenn auch mit einer gewissen Wahrscheinlichkeit behaupten. Daß Jesus öfters und besonders vom Volke der Sohn Josephs genannt wurde (3. B. Luk. 4, 22; Joh. 1, 45), ist nach dem, was wir über das rechtliche Verhältnis Josephs zu Jesus oben bemerkten, eine Selbstverständlichkeit, zumal die wunderbare Geburt Jesu zunächst ein Geheimnis der Seinen blieb. Daß Jesu Mutter und seine Verwandten an manchem späteren Verhalten des Herrn in seinem Beruf Anstoß nahmen, wäre nur dann ein Gegenbeweis gegen die wunderbare Geburt, wenn aus dieser alle Züge seines späteren Lebens für Menschenaugen irrtumslos abzulesen gewesen wären, und wenn nicht Jesu Verwandte wie manche andere, die ein Wunder erlebten, auch danach noch Zweifeln und Schwanken verfallen konnten. Umgekehrt hätte Maria auf der Hochzeit zu Kana vor Jesu erstem Wunder kein solch unbedingtes Vertrauen zu seiner Kraft gehabt, wenn sie nicht des Wunders seiner Geburt gedachte. —

Während der Evangelist Markus seinem ganzen Plane nach, nur Jesu öffentliches Leben zu schildern, keinerlei Anlaß hatte, von seiner Geburt zu reden, richtete Johannes seinen Adlerblick noch weiter zurück auf des „Wortes“ ewige Geburt bei Gott und ließ es dann am Schluß seines Prologs Fleisch werden. Mitten in diesen ersten Versen des johanneischen Evangeliums lesen wir von denen, die Gotteskinder werden, daß sie nicht „aus Blut noch aus Fleischeswillen noch aus Manneswillen, sondern aus Gott erzeugt werden“. Da Johannes sicher — aus geschichtlichen Gründen steht das fest — die Evangelien des Matthäus und des Lukas mit ihren Geburtsgeschichten kannte, liegt es sehr nahe, in diesen Ausdrücken, von denen der erstere: „nicht aus Manneswillen“ nur negativ formuliert, was in der Geburt aus der Jungfrau positiv gesagt ist, und der zweite: „aus Gott“ nur eine etwas allgemeinere Form des „aus Heiligem Geiste“ ist, eine Anspielung auf Jesu Geburt zu sehen. Die Gläubigen sollen nach dem Vorbilde ihres Herrn wunderbar geboren werden. Ja eine direkte Bezugnahme auf die jungfräuliche Geburt bei Johannes läge vor, wenn in diesem Vers 13, nach dem besten Texte, nicht die Mehrzahl, sondern die Einzahl stünde: „Der nicht aus Manneswillen, sondern aus Gott geboren wurde“, wie es nach der Meinung von Gelehrten wie Blas und Zahn der Fall ist.

Bei Paulus, dessen ganzes Interesse auf das Ende Jesu am Kreuz und auf die Auferstehung konzentriert war, und der auch von seinem Leben nur einzelne wenige Züge andeutend streift, findet sich nur an einer Stelle eine Bezugnahme auf Jesu Geburt. Gal. 4, 4 sagt er, daß Gott seinen Sohn in der Fülle der Zeit sandte, „geworden aus einem Weibe, geworden unter ein Gesetz.“ Dem Wortlaute nach ist nicht von der jungfräulichen Geburt die Rede, noch viel weniger aber von der Abstammung von einem Elternpaar. Da Paulus keinerlei sonstigen Grund hatte, nur die weibliche Herkunft Jesu zu betonen, da er aber andererseits sich hier mit allgemeinen Aus-

drücken begnügte — er spricht nur von einem, nicht dem mosaischen Gesetz —, ist es das Wahrscheinlichste, daß Paulus an Jesu wunderbare Geburt dachte, die gerade sein Schüler und Reisebegleiter Lukas in seinem Evangelium berichtet.

So ergibt sich denn als Tatbestand, daß das Neue Testament ausführlich nur in der Vorgeschichte des Matthäus und Lukas von der jungfräulichen Geburt handelt, Johannes und Paulus wahrscheinlich an einer Stelle auf sie hindeuten. Gerade diese Art der Bezeugung findet sich für viele urchristliche Tatsachen und Anschauungen, die merkwürdigerweise von denselben Kritikern bei diesen für ausreichend erachtet wird, während sie sie bei der Geburtsgeschichte unzulässig finden. Jesu Bergpredigt wie das Vaterunser sind uns auch nur in zwei Evangelien berichtet, Paulus nimmt auf beide niemals direkten Bezug; das Gleichnis vom verlorenen Sohn und barmherzigen Samariter lesen wir sogar nur in einem Evangelium und finden sonst nirgends im Neuen Testament seine Spur.

Die Glaubwürdigkeit der Erzählung in unseren Evangelien hängt unter geschichtlichem Gesichtspunkt vor allem davon ab, wie man über die Quellen urteilt. Stammen die evangelischen Berichte von Personen, die über die Geburt Christi orientiert sein konnten und deren Mitteilungen dann von vertrauenswürdigen Männern aufgezeichnet wurden, oder sind sie nur christlich umgebildete Sagen, sei es nun jüdischen oder heidnischen Ursprungs? Zum Erweis der letzteren Behauptung hat man sich seit mehr als einem Jahrhundert wirklich erstaunliche Mühe gegeben; gelehrte Theologen und Philologen, naturwissenschaftliche und sozialdemokratische Schriftsteller haben gewetteifert in der Auffindung der angeblichen sagenhaften Quellen unserer evangelischen Erzählungen. Eine knappe Uebersicht über sie und ihr „Resultat“ gewinnt man aus Harnacks Worten: „An den Buddhismus als Quelle

dachten Sendel und van Eyfinga, an ägyptische Vorlagen Gardner und Bouffet, an babylonische Ursprünge Gunkel und Cheyne, an phrygische Kulte Pfeleiderer, an persische Lehren Schmiedel, an Mithras Dieterich, an griechische Mythologie Usener, an die eleusinischen oder andere unbekannte Mysterien Butler, an spontane Entstehung Lobstein, an Erfindung der Eltern Jesu oder eines Evangelisten Renau, an die Lehre Philos Abbot, an die Legenden der wunderbaren Geburt Platos und des Augustus Soltan und andere, an den Besuch des Tiridates Soltan. Diese Musterkarte ist höchst unerfreulich. Einstweilen (!) bleiben wir beim Spätjudentum" (Dogmengeschichte 4. Aufl. I, 113 Anm. 1). Bei diesem Tatbestand wird es uns niemand verdenken, wenn wir nicht erneut¹ in die Prüfung dieser Musterkarte „wissenschaftlicher“ Phantasien und Kritiklosigkeit eintreten, sondern „einstweilen“ bei der Ableitung aus zuverlässiger christlicher Ueberlieferung bleiben. Während im Heidentum nur der Gedanke wiederholt auftauchte, daß es mit der Geburt einzelner großer Männer eine besonders wunderbare Bewandnis hätte, sie aber niemals genauer als durch Heiligen Geist von einer Jungfrau vollzogen vorgestellt wurde, läge es den Angaben unserer Quellen entsprechend nahe, an alttestamentliche Zusammenhänge zu denken. Sieht doch Matthäus in Jesu Geburt die Weissagung Jes. 7 erfüllt und könnte man meinen, daß die Geschichte aus ihm herausgesponnen sei. Allein auch hier ergibt genauere Forschung ein anderes Bild. Matthäus ist der erste und lange Zeit der einzige jüdische bzw. judenchristliche Schriftsteller, der Jes. 7 messianisch und zwar als eine Weissagung auf die jungfräuliche Geburt versteht. Ihm erwuchs dies Verständnis nur aus seinem anderweitig, d. h. geschicht-

¹ Vgl. die genaue Prüfung der einzelnen Behauptungen in meiner Schrift S. 29—40; vgl. auch Orr a. a. O. Die neueste Ausgeburt einer zügellosen Phantasie, die nach Aegypten führt, bietet Greßmann: „Das Weihnachtsevangelium“ 1914.

lich begründeten Glauben an die jungfräuliche Geburt. Die Erfüllung hat mithin erst die Weissagung finden und verstehen gelehrt.

In den Geburts geschichten des Matthäus und Lukas haben wir die Verarbeitungen zweier voneinander unabhängiger Ueberlieferungen aus der ältesten christlichen Gemeinde vor uns. Die in Form und Inhalt stark alttestamentliche Färbung der beiden ersten Kapitel des Lukas im Unterschied zu der sonstigen griechisch-heidenchristlichen Haltung dieses Evangeliums macht es sehr wahrscheinlich, daß dem Evangelisten für sie eine judenchristliche Ueberlieferung sei es nun in schriftlicher, sei es in relativ fester mündlicher Formulierung zur Verfügung stand. Mancherlei Beobachtungen, wie sie besonders Zahn zu verdanken sind, machen es sehr wahrscheinlich, daß die letzte Quelle dieser Berichte in den Erzählungen der Maria selbst vorliegt. Ein hervorragendes Glied der christlichen Gemeinde geworden, erzählte Maria nach Tod und Auferstehung Jesu mit geheiligtem Stolz von ihres Sohnes und jetzt auch ihres Herrn wunderbarer Geburt, bald diesen, bald jenen einzelnen Zug hervorhebend. In der Gemeinde verbreiteten sich diese Nachrichten weiter. Neben dem heidenchristlichen Evangelisten Lukas erreichten sie noch leichter und direkter den Judenchristen Matthäus. Aus den ihm zuteil gewordenen Nachrichten erzählte er uns und gestaltete er entsprechend dem besonderen Zwecke seines Evangeliums die Geschichte von der Geburt des Messias. Nicht viel länger als eine Generation nach Jesu Tod wurden die Berichte des Matthäus und Lukas niedergeschrieben, zu einer Zeit, als noch viele Zeitgenossen und Verwandte Jesu lebten. Es ist völlig undenkbar, daß diese sich heidnische Sagen oder jüdische Märchen über die Geburt ihres Meisters aufreden ließen. Infolgedessen begegnet uns in der Christenheit des apostolischen Zeitalters nicht der geringste Widerspruch gegen die

jungfräuliche Geburt. Im Gegenteil, sobald die Kirche ihr erstes festes Bekenntnis Ende des ersten oder Anfang des zweiten Jahrhunderts schuf, fügte sie ihm schon die Sätze ein: „Empfangen vom Heiligen Geist, geboren von der Jungfrau Maria.“ Sie sind Bestandteile schon der ältesten für uns erreichbaren Form des Apostolikums. Die Kirchenväter zeigen sich von früh an mit ihnen vertraut, nur gänzlich vom Christentum sich entfernende Erscheinungen wie die judenchristlichen Ebioniten und einige gnostische Sekten lehnen sie aus dogmatischen Gründen ab. Nicht nur die römische und griechische Kirche haben an diesem Satze des Apostolikums festgehalten, sondern mit besonderer Energie auch die Kirche der Reformation, voran Luther, wie das seine Weihnachtslieder bezeugen. Selbst protestantische Sonderbildungen, die sich in vielen anderen Fragen von dem altchristlichen Glauben entfernten, wie die Sozjinianer, hielten doch an der Jungfrauengeburt fest. Erst seit den Tagen des Rationalismus wurde die Kritik immer schärfer nicht vermöge einer besseren geschichtlichen Einsicht, sondern infolge einer vom Christentum sich entfernenden Weltanschauung und Dogmatik.

2.

Im Bekenntnis des: „Empfangen vom Heiligen Geiste, geboren von der Jungfrau Maria“ ist nicht nur eine geschichtliche Tatsache, sondern auch ein göttliches Wunder zum Ausdruck gebracht. Beides schließt sich nicht aus, sondern ist auf das engste miteinander verbunden. Die wunderbare Offenbarung Gottes in Christo ist in der Form der Geschichte erfolgt, und alle ihre einzelnen geschichtlichen Ereignisse gehören nur insofern in die christliche Heilsoffenbarung hinein, als sich in ihnen Wunder Gottes erschließen. Man hat öfters — in guter Absicht der Verteidigung — darauf aufmerksam gemacht, daß auch in der Natur Geburten ohne Mitwirken männlicher Kraft zustande kämen und damit die Geburt Jesu

verglichen. Allein wenn dieser Vergleich zuträfe, so hätten wir es mit einem seltenen, vielleicht einzigartigen Naturgeschehen zu tun, das dann aber gar nicht in die Religionsgeschichte denn in die Christentumsgeschichte hineingehörte. Das letztere ist nur der Fall, wenn in der Geburt Jesu ein Wunder Gottes vorliegt, d. h. wenn Gott in direkter und unmittelbarer Weise aus der Ewigkeit heraus wirkt und in der Natur und Geschichte Tatbestände schafft, die aus deren eigenen Kräften nie und nimmer entstanden wären. Das Bekenntnis will diesen Gedanken zum Ausdruck bringen, wenn es die positive Ursache der wunderbaren Geburt Jesu sieht in dem „Empfangen vom Heiligen Geist“. Bei Lukas verkündet der Engel: „Der Heilige Geist wird über dich kommen und die Kraft des Höchsten wird dich überschatten“ (Luk. 1, 35), und bei Matthäus erklärt er dem Joseph: „Das in ihr geboren ist, ist von dem Heiligen Geiste“ (Matth. 1, 20). Damit wird der Blick von der Welt zu Gott, von der Geschichte in die Ewigkeit, von den irdischen Kräften zur Macht des Herrn emporgerichtet. Die Geburt Jesu führt uns hinauf zu Gott, und zwar in sein innerstes Wesen, in seinen Geist, der alle schöpferischen Triebe in sich birgt. Nicht an die besondere dritte göttliche Person, die erst nach Jesu Hingang in der Geschichte offenbar wurde (Joh. 7, 39), denken hier die biblischen Berichte, sondern entsprechend dem Alten Testament an den Geist Gottes, der bei der ersten Schöpfung über dem Chaos schwebte und es gestaltete, der in die menschliche Körperlichkeit einging und zur lebendigen Seele in ihr wurde, welcher die Natur und Menschheit erstmalig schöpferisch ins Leben rief. Es ist der Geist Gottes, der über die Helden kam und die Propheten ergriff und ihnen die Gaben und Erkenntnisse einer anderen Welt vermittelte, die sie aus ihrem natürlichen Besitz nicht zu gewinnen vermochten. **D e r G e i s t i s t d i e s c h ö p f e r i s c h e K r a f t d e s H ö c h s t e n .** Sie tritt bei Jesu Geburt so direkt und unmittelbar in Wirksamkeit wie bei der Entstehung der Welt, des Menschen oder bei dem Eintritt außerordentlicher

Ereignisse im Alten Bunde. Wir stehen darum beim Wunder, sofern dieses in der Alleinwirksamkeit Gottes sein Merkmal hat. Aber weil es Gottes schöpferischer Heiliger Geist ist, der hier eingreift, stehen wir nicht vor dem Wunder, das seine Eigenart nur aus dem Unterschiede von den Werken der Kreatur, sondern auch aus seiner Gegensätzlichkeit wider die Sünde gewinnt. Daß Gott in der Form des Wunders auch in die — ja von ihm geschaffene — Welt und ihre Zusammenhänge neuschaffend eingreift, findet seine tiefste Rechtfertigung noch nicht darin, daß er sich immer von neuem als absoluten Herrn der Natur gegenüber erweist, sondern daß er als der Heilige in die Welt der Sünder zu ihrem Heile eintritt. Schon der Fromme des Alten Bundes betete: „Verwirf mich nicht vor deinem Angesicht und nimm deinen Heiligen Geist nicht von mir“, indem er wußte, daß Gottes vergebende Gnade mit der Gabe des Heiligen Geistes unauflöslich verknüpft war, und die alttestamentliche Verheißung der Ausgießung des Geistes war zugleich die eines neuen sündenfreien Lebens. Ein Wunder Gottes ist darum immer ein Heilswunder, gerichtet auf die Ueberwindung der Sünde. Ein solches Wunder bekennt die christliche Kirche in dem: „Empfangen vom Heiligen Geiste.“ Hier beginnt die größte und die entschiedenste Gegenwirkung wider die Sünde, und so tritt denn Gottes Heiliger Geist in seiner vollen Energie und Kraft und schafft vollendete Heiligkeit in der Geschichte. Ist es aber so ein Wunder Gottes, in dem sich die tiefsten und letzten Merkmale der christlichen Gottes- und Weltanschauung zusammenfassen, so ist es verständlich, daß dieses Bekenntnis nur für die möglich ist, die einen allmächtigen Schöpfer und Regierer der Welt und einen die Sünde bekämpfenden und überwindenden Heilsgott kennen und anerkennen. Wer aber weder an Gott oder an ihn doch nicht im Sinne des ersten Artikels glaubt, wer nicht die Tatsächlichkeit der Sünde und die Notwendigkeit ihrer Beseitigung

durch Gott allein anerkennt, der ist genötigt, das göttliche Wunder von der Geburt Jesu zu leugnen. Umgekehrt bekennt sich die christliche Gemeinde frei und dankbar wie überhaupt zum göttlichen Wunder in der Heilsgeschichte so gerade auch zu dem eigenartigen Wunder in der Geburt Jesu, weil sie ihm eine besondere religiöse Erkenntnis und Kraft entnimmt.

3.

Es ist nicht die Aufgabe christlichen Glaubens und christlicher Theologie, die Notwendigkeit eines bestimmten Wunders in dem Sinne zu behaupten, daß Gott es gerade so vollziehen mußte, oder es aus der christlichen Erfahrung in seiner charakteristischen Besonderheit abzuleiten. Wohl aber ist es ihre Pflicht, aus jedem in der Geschichte tatsächlich vollzogenen Wunder religiöse Erkenntnisse und Kräfte zu gewinnen. Wir dürfen also weder sagen, Gott mußte das Wunder der Geburt Jesu durch seine Empfängnis in der Jungfrau vollziehen, noch unsere religiöse Erfahrung verlange diese Tatsache zu ihrer Begründung, wohl aber hat uns Gottes Wunder, wie seine Offenbarung es tatsächlich vollzog, gerade auch in seiner ganz bestimmten Form religiöse Erkenntnisse und Kräfte zu vermitteln. Die neutestamentlichen Berichte weisen uns hier selbst noch den Weg. Bei Matthäus heißt es: „Und sie wird einen Sohn gebären, des Namen sollst du Jesus heißen; denn er wird sein Volk selig machen von ihren Sünden“ (Matth. 1, 21); Gedanken, die bei Lukas weiter dahin ausgeführt werden, daß dieser Jesus der verheißene König aus Davids Hause sein wird, und zu denen der Satz hinzukommt: „Das Heilige, das von dir geboren wird, wird Gottes Sohn genannt werden“ (Luk. 1, 35). Die jungfräuliche Geburt ist die entsprechende Form, in der Gott die Sündlosigkeit und Sohnschaft Jesu in der Geschichte begründet hat. Wenn etwas für das Neue Testament und für den

Glauben der Christenheit feststeht, so ist es dies beides: die vollkommene Sündlosigkeit und die einzigartige Gottessohnschaft des Herrn. Beides aber ist nicht im Verlaufe seines irdischen Lebens entstanden, sondern war von dessen Beginn an vorhanden. Wie es dazu gekommen ist, erklärt die Geburt aus Heiligem Geist und Maria der Jungfrau. Der Heilige Geist schuf die Sündlosigkeit des Kindes, er begründete das heilige Leben einer menschlichen Persönlichkeit, die, weil in ihrem Wachstum frei geblieben von jeder Sünde, das Volk selig machen konnte von seinen Sünden. — Die Abwesenheit menschlicher Vaterschaft befreite Jesus von jeder Abhängigkeit von einer menschlichen Persönlichkeit, deren Willen er sein Leben verdankte. So war es begreiflich, daß gerade dieser Jesus zum Herrn und König der Menschheit bestimmt war. Wie Johannes bei so manchen Tatsachen der evangelischen Geschichte ihren tiefsten Sinn enthüllt hat, so gilt das auch von der Jungfrauengeburt. Er drückt sie zunächst durch drei Verneinungen aus: nicht aus Geblüt, noch von dem Willen des Fleisches, noch von dem Willen eines Mannes. Jede sinnliche Vaterschaft, aber auch jede geistige willentliche Aktivität der Menschheit sollte bei der Geburt Jesu ausgeschaltet werden. Jesu Entstehung ist in keiner Weise ein Produkt der Menschheit. Sie hat nichts zu seinem Kommen getan, sondern ihn nur empfangen. Die Jungfrau nimmt hin, was Gott gibt. Gott ist hier der schaffende, oder genauer noch, der ewige Sohn nimmt selbst das irdische Fleisch und die menschliche Daseinsweise an. Denn es handelt sich letztlich ja nicht darum, daß hier etwas schlechthin Neues entstehen soll, das bisher noch nicht bestand, sondern darum, daß der unzeitliche Sohn sich eine Form menschlichen Daseins gewinnt, in der er die geschichtliche Erlösung vollziehen kann. Jesu Gottheit ist das schaffende Prinzip, sein ewiger geistiger Wille wirkt hier. Darum kann nicht Manneswille konkurrierend neben ihm stehen, sondern nur die demütige Jungfrau,

die da spricht: „Siehe, ich bin des Herrn Magd, mir geschehe, wie du gesagt hast“ (Luk. 1, 38). Ihrer aber bedurfte es auch wirklich. Darum legte Paulus in jener schon angezogenen Galaterstelle solches Gewicht auf das „geworden aus dem Weibe“. Denn so gewiß Jesus nicht eine Schöpfung der Menschheit sein sollte, so bestimmt doch auch ein Glied der Menschheit. Und das wurde er durch seine wirkliche Geburt von einem Weibe, nicht aber — wie die Gnostiker träumten — durch das Hinabfahren in eine irdische Leibesohlle. Die Geburt von der Jungfrau ermöglicht durch das negative Moment, das ihr anhaftet, Jesu einzigartige Gottessohnschaft, durch ihr positives Element seine wahre Menschheit. Die wunderbare Geburt Jesu schenkt uns darum die religiöse Erkenntnis, wie nach Gottes Willen in der Geschichte seine Sündlosigkeit, seine Gottes- und Menschensohnschaft begründet wurde. Sie bezeugte es, wie aus Gottes Heiligem Geist der „zwiegestammte Held“ geboren wurde.

Diese religiösen Erkenntnisse sind unmittelbar religiöse Kraftspender, wie jedes aus der Offenbarung erwachsene Dogma normalerweise Religion schafft.¹ Wir sehen hier Gott als den schöpferisch Wirkenden. Damit wird er groß für uns auch in unserem Leben, und wir werden klein; er gebraucht des Mannes Willen nicht, wenn er seinen Rat durchführen will, aber die demütige Empfänglichkeit der Magd nimmt er in seinen Dienst. Wir erkennen, wie es Gott alles auf die Heiligkeit ankommt und wie er seine Wunderkraft mit dem Ziele wirksam werden läßt, daß Heiliges entstehe — auch in uns und durch uns.

Aber vor allem wird uns Christus selbst durch seine Geburt von Unbeginn herrlich und wunderbar, und wir erfassen

¹ Vgl. meinen Aufsatz: „Der religiöse Charakter des Dogma“ (Neue Kirchliche Zeitschrift 1913).

es immer sicherer, daß dieser Jungfrauensohn wirklich dazu bestimmt ist, uns zu erlösen und zu heiligen. Jesu Geburt: „Empfangen vom Heiligen Geist, geboren von der Jungfrau Maria“ bleibt darum eine der grundlegenden Heilstatfachen, die uns zum christlich-religiösen Glauben und Leben verhilft.

Gelitten unter Pontio Pilato, gekreuzigt, gestorben, begraben, niedergefahren zur Hölle.

Von Professor D. Althaus, Leipzig.

Mit den vorstehenden Worten treten wir in das eigentliche Centrum des Bekenntnisses. Sie beschreiben das geschichtliche Heilswerk Jesu Christi. In seinem Leiden und Sterben hat er die Erlösung vollbracht, auf Grund deren er „unser Herr“ geworden ist. Die Pforte der Passion Jesu wird vor uns aufgetan, das Kreuz auf Golgatha vor unseren Augen aufgerichtet. Wohl ist das ganze Leben des Herrn auch ein Leiden gewesen. Wie er versucht ward allenthalben, so hat er auch allezeit unter der Last der Sünde der Welt gelitten, unter dem Haß seiner Feinde, der Unempfänglichkeit des Volkes, dem Unverstand und der Herzenshärtheit seiner Jünger. Aber unser Symbol geht über das alles hinweg. Wie der Zusatz „unter Pontio Pilato“ zeigt, denkt es an das Leiden Jesu, welches mit dem Seelenkampfe im Garten Gethsemane begonnen und am Kreuze seinen Höhepunkt gefunden hat: die passio magna oder, wie Luther sich ausdrückt, das wahre Leiden, da der unschuldig Angeklagte den Händen des heidnischen Richters übergeben und auf dessen Urteil zum Tode am Fluchholze geführt ward. Mit dieser unvergleichlichen Geschichte ist das Leben der gläubigen Gemeinde in einzigartiger Weise verwachsen. Nichts anderes kann ihr an die Seite gestellt werden. Diese Geschichte klingt durch all ihre Gebete und Lieder, sie ist der unerschöpfliche Brunnen, aus dem je und je der Strom heiligen Sanges hervorgequollen ist. Ihr gelten die edelsten Erzeugnisse christlicher Kunst: unsere gewaltigsten Tonstücke, unsere herrlichsten Gemälde

und plastischen Bildwerke haben die Passion Jesu zu ihrem Gegenstande. Sie steht recht eigentlich im Mittelpunkt unseres christlichen Bewußtseins und beherrscht unser gesamtes religiöses Denken und Empfinden.

Man hat das Symbol darüber getabelt, daß es von der Geburt des Herrn alsbald zu seinem Leiden und Sterben eile. Man vermißt eine Aussage über sein irdisches Leben, über seine geisterfüllten Worte und machtvollen Thaten. Aber übersehen wir nicht, daß wir hier das grundlegende Bekenntnis vor uns haben, dem es allein darauf ankommt, die großen Hauptthaten des Heils in markig kurzen Sätzen hervorzuheben, an denen das Glaubensinteresse der Gemeinde vornehmlich haftet: die Geburt, den Tod und die Erhöhung Jesu. Nicht als ob das geschichtliche Wirken des Herrn während seines Erdenwandels keine Bedeutung hätte für die Erlösung. Sein ganzes Berufsleben steht im Dienste des einen und selbigen heilsmittlerischen Werkes, das ihm als dem von Gott bestellten Versöhner anvertraut war. Seine Lehrverkündigung und seine Heilungstätigkeit, seine suchende Sünderliebe und sein Kampf mit den Mächten der Finsternis, seine Macht- und Gnadenerweisungen, es steht alles in unmittelbarer Beziehung zu seinem einheitlichen Versöhnungswerke. Wohl aber hätte uns sein Leben keine wirkliche Erlösung gebracht ohne sein Leiden und Sterben. Alles, was Jesus getan hat als Lehrer und Wohltäter seines Volkes, erreicht erst im Tode seinen gottgewollten Abschluß. Alles zielt auf das Kreuz hin. In diesem Sinne bildet die gesamte Erdenarbeit Jesu die Vorbereitung seines Sterbens. Und wiederum in Jesu Leiden und Sterben faßt sich sein ganzes Leben zusammen und liegt in ihm wie in einer Summe beschlossen. Der Gehorsam, mit dem er des Vaters Willen allezeit erfüllte, hier bewährt er sich bis zum äußersten. Die Heilandsliebe, die er den Menschenkindern entgegenbrachte, hier zeigt sie sich in ihrer Vollendung. Die selbstverleugnende Hingabe, mit der er seinen Brüdern diente, hier vollbringt sie das Größte, indem er sein

Leben für sie opfert. Sein heiliger Eifer, mit dem er auf die Rettung der Seelen bedacht ist, sein Ringen mit den Versuchungsmächten, der erschütternde Ernst seines Zeugnisses — alles drängt sich in den letzten Stunden zusammen. Wo strahlt uns Jesu Hoheit gewaltiger entgegen? Wo leuchtet der Glanz seines fleckenlosen Lebens heller, als da er vor dem römischen Landpfleger steht und das „gute Bekenntnis“ (1 Tim. 6, 13) ablegt, um dessentwillen er allen Hohn und Schimpf der Welt erduldet hat? Wo tun wir tiefere Blicke in Jesu Herz, in seine Demut, sein königliches Selbstbewußtsein, sein unerschütterliches Gottvertrauen, als da er am Kreuze hängt, mit der Dornenkrone auf dem Haupte? So ist sein Leiden und Sterben die Zusammenfassung seines Lebens, das Kreuz das beste Compendium der evangelischen Geschichte.

Auch in der apostolischen Verkündigung, aus welcher unser Symbol hervorgegangen ist, steht deutlich das Zeugnis von dem Tode Jesu im Vordergrund. Daß Jesus für unsere Sünden gestorben sei nach der Schrift (1 Kor. 15, 3), daß er uns mit seinem theuren Blute erlöst habe (1 Petr. 1, 19) — in diesem Punkte sammeln sich alle die vielen und mannigfaltigen Lehraussagen der neutestamentlichen Schriftsteller. „Ich hielt mich nicht dafür, daß ich etwas unter euch wüßte, ohne allein Jesum Christum den Gekreuzigten“, schreibt Paulus im Rückblick auf seine Missionspredigt in Korinth (1 Kor. 2, 2). Und wenn er den ganzen Inhalt der Frohbotschaft, die er auszurichten hat, auf einen kurzen, zusammenfassenden Ausdruck bringen will, so wählt er die bedeutsame Bezeichnung: das Wort vom Kreuze (1 Kor. 1, 18). Damit ist für ihn alles gesagt. Darin liegt das ganze Evangelium von Jesu befaßt. Wenn darum unser Bekenntnis in seiner ältesten Fassung sich mit der Hervorhebung der Einen Thatfache begnügte, daß Jesus „unter Pontio Pilato gekreuzigt“ sei, so folgte es darin getreulich der Lehrweise der Apostel. Und der spätere Zusatz „gestorben“ bringt nicht ein Neues zu dem vorigen Gliede hinzu, sondern er dient nur zur weiteren Entfaltung desselben.

Gegenüber der auftauchenden Irrlehre von einem Scheintode Jesu sah man sich genötigt, ausdrücklich zu betonen, daß er nicht bloß die Qualen der Kreuzigung erduldet, sondern auch den bitteren Kelch des Todes bis zur Neige ausgetrunken habe und wirklich am Kreuze gestorben sei. Gerade das ist für den christlichen Glauben wesentlich. Denn erst im Tode Jesu kommt die ihm von Gott aufgetragene Erlöseraufgabe zu ihrer abschließlichen Verwirklichung. Nicht nur weil Jesus hier das Äußerste erlitten und das Schwerste vollbracht hat, sondern weil er sich dem Todesgerichte unterstellt hat, das auf der Menschheit um ihrer Sünde willen lag. Nur dadurch konnte er unser Versöhner werden. Und es erleidet keinen Zweifel, daß Jesus selbst in seinem Todesopfer den eigentlichen Vollzug und die entscheidende Tat seines Heilsberufs gesehen hat. Die bedeutsame, feierliche Art, mit der er von „der Stunde“ seines Sterbens spricht und auf „die Taufe“ hinweist, die er noch über sich ergehen lassen müsse; der Ernst, mit dem er das göttliche „Muß“ geltend macht, das über seinem blutigen Lebensausgange schwebt; und die sichere, zielbewußte Entschlossenheit, mit der er, allen Versuchungen zuwider, diesem Ziele entgegenschreitet, lassen mit Klarheit erkennen, daß wir im Tode Jesu nicht bloß die krönende Höhe seines Wirkens und den notwendigen Schlüsselpunkt seines Erdenlebens suchen dürfen, sondern denjenigen Akt, in welchem die von ihm geleistete Sühne für der Menschheit Sünde zur wesentlichen Ausrichtung gekommen ist. Erst als Sterbender konnte er den Siegesruf erschallen lassen: „Es ist vollbracht!“

Freilich enthält unser Symbol keine direkte Aussage über den Heilswert seines Todes. Es läßt die Tatsachen der heiligen Geschichte reden, ohne irgendwelche theologische Reflexionen über das „Wie?“ daran zu knüpfen oder die individuellen religiösen Erlebnisse zum Ausdruck zu bringen, welche die einzelnen Gläubigen fortgesetzt an diesen Geschehnissen machen. Auch darin hat man einen Mangel des Apostoli-

kums gefunden. Aber wie unbillig ist dieser Vorwurf! Vielmehr bewährt es gerade darin seinen Charakter als kirchliches Gemeindebekenntnis, daß es sich an der schlichten, nüchternen Aufzählung der großen Taten Gottes in Christo genügen läßt, auf denen der Glaube der ganzen Christenheit aller Zeiten als auf seinem unwandelbaren Fundamente ruht. Möchte es einer späteren Zeit vorbehalten sein, ihr Bekenntnis weiter auszubauen und gegenüber abweichenden Lehrbildungen durch deutende Sätze sicherzustellen; unser ältestes Symbol sieht es als seine einzige Aufgabe an, das Leiden und Sterben Jesu als eine wahrhaftige Tatsache der Geschichte zu bezeugen. Eben daher erklärt sich auch die ausdrückliche Erinnerung daran, daß dieses Ereignis sich unter Pontius Pilatus, der bekannten historischen Persönlichkeit, zugetragen hat. Aber anderseits fehlt es keineswegs an der deutlichen Hervorhebung, daß der Tod Jesu zu unserem Heile geschehen ist. Denn es will doch beachtet sein, daß jede einzelne Aussage des zweiten Artikels in den großen Hauptsatz eingefügt ist: „Ich glaube an Jesum Christum, unseren Herrn.“ Weil er für uns gelitten hat und gestorben ist, als unser Erlöser, darum bekennet ihn die Gemeinde der Erlösten als ihren Herrn, auf den sie ihr Vertrauen setzt. Und durch das „ich glaube“ ist die Beziehung dieser Heilstatsachen auch auf das individuelle Versöhnungsbewußtsein jedes Christen hergestellt.

Die Beachtung dieses Sachverhaltes ist insofern von ausschlaggebender Wichtigkeit, als sie uns davor bewahrt, das sühnende Moment des Heilswerkes Christi in einer dinglichen Leistung zu sehen. Als ob irgendeine einzelne Tat Jesu für sich, irgendein Akt seines Lebens oder das bloße Leidens- und Todeswiderfahrnis um des s a c h l i c h e n Wertes willen, der ihm beizumessen sei, ein Verdienst vor Gott begründete und satisfaktorische Bedeutung hätte. Der schlichte Wortlaut unseres Bekenntnisses führt uns zu einem anderen Verständnis. Die Worte „gelitten, gekreuzigt, gestorben“

bilden keine Glaubensartikel für sich, sondern sie sind aufs engste mit „Jesus Christus, unserem Herrn“ zusammenge-
schlossen, auf den das „ich glaube“ geht. Denn der Glaube im Vollsinn des Neuen Testaments verläßt sich nicht auf Ge-
schehnisse als solche, sondern er hängt sich allein an die Person dessen, der für uns gekreuzigt ist. Jesu Tun und Leiden wird nur dadurch zum Sühnemittel, daß es seine persönliche Lebens-
betätigung ist, die Tat dieser Christuspersönlichkeit. Weil er der von Gott verordnete Heilsmittler ist, der diese Tat voll-
bringt und diesen Tod stirbt, und weil er dieses Tun in solcher Weise vollbringt, wie es Jesus getan hat und nur er zu tun vermochte, darum hat sein Tun Wert in Gottes Augen und gereicht der Menschheit zur Errettung. „Ich glaube an Jesum Christum als den für uns Gekreuzigten.“ Er selbst in Person ist unsere Versöhnung (1 Joh. 2, 2), die Erlösung haftet an ihm (Eph. 1, 7; Kol. 1, 14).

Es bedarf nur eines Einblickes in die evangelische Ge-
schichte, um von dem persönlichen Eintreten Jesu zum Heil der Menschheit eine klare Anschauung zu gewinnen. In dem „für uns“ liegt der Schlüssel zur Erklärung seines ganzen Lebens, Leidens und Sterbens. Wie hell leuchtet es uns ent-
gegen! Uns zu gut ist der Mensch geworden, um unsertwillen ward er der Arme unter den Armen, gering unter den Ge-
ringen. Er lebt ganz für die Menschenkinder. In dem Be-
wußtsein völliger Solidarität mit ihnen sowohl nach seiten dessen, was sie zu leisten haben, als auch hinsichtlich dessen, was sie zu leiden haben, macht er durchaus ihre Sache zu der seinigen, lebt er sich völlig in ihren Jammer, versenkt er sich ganz in ihre Not, bis hinein in das äußerste Elend ihrer Sünde und Schuld. Wenn Jesus die Kranken heilt, dann trägt er ihre Krankheit. Wenn er der Sünder sich annimmt, so empfindet er ihre Sünde als die eigene Last. Wenn er über das Ge-
schick der Stadt Jerusalem Tränen vergießt, so ruht auf seinem Herzen ihre Schuld und ihr Gericht. Es ist sehr bedeutungs-
voll, daß der erste Evangelist jenes weisagende Wort aus

Jes. 53: „Er trug unsere Krankheit und lud auf sich unsere Schmerzen“ sich schon damals an Jesus erfüllen sieht, als er noch in seiner vollen Heilandstätigkeit begriffen war (Matth. 8, 17). So ist Jesu ganzes Leben ein Eintreten für die Menschen, weil es dienende Hingabe an die Menschen war. Aber diese Hingabe findet ihre Vollendung erst in seinem Tode. Das Äußerste, was Liebe tun kann, vollbringt Jesus in seinem Sterben. Denn er stirbt nicht für sich, sondern für die Brüder, er stirbt mit dem Bewußtsein und dem Willen, im Tode sühnend für sie einzutreten als ihr Mittler und Versöhner. Dazu weiß er sich von Gott berufen, daß er diene und gebe sein Leben zu einem Lösegeld für viele (Matth. 20, 28). Ist er in allem seinen Brüdern gleich geworden und hat er alles Ihrige zu dem Seinigen gemacht, so unterstellt er sich nun auch all den Leiden, die auf der Menschheit als Folge ihrer Sünde lasteten, begibt er sich willig und geduldig in den Gerichtszusammenhang hinein, welcher zwischen Sündenschuld und Strafe für sie zu Recht bestand. Er schmeckt die Bitterkeit des Leidenskelches, er empfindet das Todesgrauen, er erduldet die furchtbare Qual des Schmach- und Fluchttodes in heiliger Beugung unter Gottes richterlichen Willen. Aber dieser Tod ist für seine Person nicht widerwillig erlittene Strafe, sondern freiwilliges Erleiden des Menschheitsgerichts im Gehorsam gegen den Vater.

Denn dieses Opfer des Schuldlosen war das von Gottes Erlöserliebe Gewollte (Röm. 5, 8; 1 Joh. 4, 10). Er gibt den Sohn dahin an die Welt und ihre Bosheit, damit sie das Äußerste an ihm tue. Gott versagt ihm den Anblick und den Trost seiner hilfreichen Nähe. Er greift nicht ein, als die Hände der Uebeltäter sich an seinem geliebten Kinde vergreifen, auf dem auch jetzt sein heiliges Wohlgefallen ruht. Eben darum der Aufschrei des Gemarterten, der Gottes Hand in dem Todesdunkel nicht zu finden vermag. „Gott wollte ihn also zerschlagen mit Krankheit.“ Er wollte es, damit an diesem Kreuze die Sünde als Sünde, d. h. als Widerspruch

gegen Gott, in ihrer ganzen Größe offenbar werde. Und nicht nur das, sondern damit sie an diesem Heiligen gerichtet und für immer beseitigt werde. Sie bezwingt ihn nicht, sie macht ihn nicht abwendig, sondern sie muß dazu dienen, daß er seinen Gehorsam gegen den Vater wie seine Liebe zu den Menschenkindern bewähre bis zur Vollendung (Phil. 2, 8; Hebr. 5, 8. 9). Dadurch ist Jesu Sterben zu einem vollkommenen Sühneopfer geworden für die Sünde der Welt. Gott selbst hat in Christus die Welt mit sich versöhnt (2 Kor. 5, 19—21) und die Schuld, die auf ihrem Haupte lag, hinweggetan. Denn in Christus sind in Gottes Augen alle diejenigen in eine Einheit zusammengefaßt, die im Glauben sich an ihn anschließen und durch ihn zu Gott kommen. Darin liegt die Möglichkeit für Gott, sie alle auch wirklich in Christus zu **b e h a n d e l n** und den Gehorsam des Einen ihnen aus Gnade zuzuwenden. In Christus sieht Gott sie gnädig an und versetzt sie in den Versöhnungsstand. Das Verhältnis Gottes zur Menschheit ist also durch Jesu Tod in der That grundsätzlich ein anderes geworden, weil die Welt in Christus, ihrem Haupte, für Gott eine andere geworden ist. Denn dieser Eine bietet Gott in seiner Person die Bürgschaft für die Herstellung einer neuen Gemeinde gottgeliebter Menschenkinder, gleichwie er in seiner Person den Menschen die Bürgschaft der Gnade Gottes leistet, die auch den verworfensten Sünder nicht mehr hinausstoßen will um dieses Einen willen.

Das ist die selige Frohbotschaft, die das Kreuz Jesu an uns richtet. Sie ist noch heute in Geltung und bewährt noch heute ihre Kraft, wie in der Apostel Tagen, als sie zuerst in der Welt erschollen ist. Wir würden dem Evangelium das Herzblatt ausschneiden, wollten wir das Bekenntnis von Jesu Leiden und Sterben dahin fallen lassen. Solange es noch Menschenherzen gibt, die unter der Last ihrer Schuld und der harten Wirklichkeit der Sünde nach Vergebung und Erlösung lechzen; solange noch angsterfüllte Gewissen aus der Tiefe rufen: „Wo soll'n wir denn fliehen hin, da wir mögen blei-

ben?", solange wird auch das Gebet des Glaubens nicht verstummen: „Zu dir, Herr Christ, alleine. Vergossen ist dein teures Blut, das g'nug für die Sünde tut.“ Nichts anderes, das uns in der Anfechtung tröstet und erquickt, als der gläubige Aufblick zu dem Gekreuzigten. Zu diesem Bilde schauen wir auf in den Nächten des Elends und der Trübsal; unter dieses Bild rücken wir unser Schmerzenslager und Sterbebett. Und wenn die Sinne uns verzagen und der Feind will das Leben verklagen, dann bergen wir uns unter dem Siegeszeichen des Kreuzes Jesu und dürfen im Aufsehen zu ihm im Frieden heimfahren.

Ist aber unser Sterben durch seinen Tod zur seligen Heimfahrt geworden, so hat auch seine Grabesruhe unsere Gräber geheiligt und zu Schlafkammern geweiht. Ausdrücklich wird in unserem Bekenntnisse das Begräbniß Jesu erwähnt, gleichwie auch Paulus es unter den Hauptstücken der christlichen Lehrunterweisung aufgeführt hat (1 Kor. 15, 4). Je mehr die Kirche doketischen Wahngewalten gegenüber Veranlassung hatte, die Wirklichkeit des Todes Jesu zu betonen, desto wichtiger wurde ihr der Hinweis auf sein Begrabenwerden. Dieses dient jenem zur unzweifelhaften Bestätigung. Die Christenheit aber g e t r ö s t e t sich seines Begräbnisses, wenn sie ihre Toten zu Grabe bringt. So gewiß unser Herr und Haupt nur auf kurze Zeit im Schoße der Erde geruht hat, um alsbald zum Leben der himmlischen Herrlichkeit aufzuerstehen, so gewiß ist auch über unsere Toten, die in ihm entschlafen sind, die Hoffnung des Auferstehens ausgebreitet. Sie ruhen in ihren Kammern wie die Schlafenden, bis sie nach kurzem Schlummer erweckt werden zum Leben der Ewigkeit.

In unmittelbarer Verbindung mit dem Begräbniß Jesu steht die weitere Aussage, daß er niedergefahren ist zur Hölle. Dieser vielfach angefochtene und mißverstandene Satz gehört zu den spätesten Teilen des Bekenntnisses. Erst im vierten Jahrhundert ist er in das Apostolikum aufgenommen. Aber

die Glaubensaussage, die er zum Ausdruck bringt, reicht in die ältesten Zeiten der Christenheit zurück und hat an neutestamentlichen Zeugnissen ihre bestimmte Grundlage (vgl. Ap.-Gesch. 2, 26 ff.; 1 Petr. 3, 19). Nach seinem einfachen Wortlaute besagt er nichts anderes, als daß Jesus nach seinem Tode in den Hades, in das Reich der Toten hinabgestiegen ist, dahin, wo die abgeschiedenen Seelen des Tages der ewigen Vollendung warten. In diesem Sinne bildet das Symbolglied nur eine Parallelausage zu dem vorangehenden „begraben“. Wie jenes, so dient auch dieses dazu, die Wirklichkeit und Vollständigkeit des Gestorbenseins Jesu zu bezeugen. Hat er alles mit der Menschheit geteilt, ist er in allem ihr gleich geworden, so ist ihm auch diese tiefste Stufe der Erniedrigung nicht erspart geblieben: während der tote Leib in das Grab gelegt wurde, geht die Seele des Verstorbenen hinab in das Totenreich. Zwar nicht in die „Hölle“, um dort die Qualen der Verdammten zu erleiden um unserer Sünden willen, sondern an den seligen Ort des Paradieses, in die Ruhe derer, die überwunden haben (Luk. 23, 43). Dennoch bedeutet dieser Satz nicht eine bloße Begleitvorstellung zu dem Begräbnis, an der kein eigenes religiöses Interesse haften. Schon in den ältesten Zeiten der Kirche verbindet man mit ihm den Gedanken, daß Jesus sich in seinem Todeszustande nicht rein leidenschaftlich verhalten habe, sondern in Kraft seines Lebensgeistes sich an den abgeschiedenen Frommen, die einst auf die Erlösung warteten, als den Sieger über Tod und Hölle bekundet. Diese auch im Neuen Testament anklingende Auffassung bringt eine der tröstlichsten und gewaltigsten Glaubenswahrheiten zur Aussage, die wir nicht entbehren möchten. Sie bekennt Jesum Christum als den, der über Tote und Lebendige ein Herr ist, ihr aller Erlöser. Auch denen, die vor ihm dahingeschieden sind, ist er als Erretter gekommen, auch ihnen soll sein Heilswerk zugute kommen, auf daß er sie mit sich führe aus dem Tode zum ewigen Leben in Gottes Herrlichkeit.

Am dritten Tage wieder auferstanden von den Toten.

Von Professor D. Schmels, Leipzig.

Die christliche Predigt ist von Anfang an Predigt von der Auferstehung Jesu gewesen. In ihren ersten Anfängen war sie sogar noch in stärkerem Maße Predigt von der Auferstehung als vom Kreuze Christi. Die eigene Entwicklung der Jünger wie das Bedürfnis der jüdischen Hörer bedingte das. Erst vom offenen Grabe Jesu hatten die Jünger den Weg zum Kreuze des Meisters gefunden, und mit innerer Notwendigkeit führten sie ihre ersten Hörer einen ähnlichen Weg. Wie kann der am Fluchholze Gestorbene der Messias sein? — mit der Frage wurden gerade auch die Frommen Israels nicht fertig. Die Auferweckung brachte die göttliche Antwort, — sie mußte daher zuallererst bezeugt werden.

Lesen wir nur die erste christliche Predigt, die auf Erden gehalten ist: die Pfingstpredigt. Was als Gerücht längst allen bekannt geworden war, das predigte ihnen Petrus mit der Gewalt einer Gottesbotschaft, die Glauben heischt, daß nämlich Gott den Christus, der von den Obersten des Volkes gekreuzigt sei, aus dem Tode auferweckt und zu einem Herrn und Christ gemacht habe. Mit steigender Ergriffenheit, zum Teil auch mit Zähneknirschen hörte die Menge zu, und alle, bei denen das Zeugnis von der Auferstehung durchschlug, wurden Christgläubige. Auf der Gewißheit um die Auferstehung ruhte der Glaube an den Herrn.

Die Missionspredigt unter den Heiden ging notwendig andere Bahnen, aber auch in ihr bildet das Zeugnis von der Auferstehung neben der Predigt von dem Tode Christi das

Hauptstück der Verkündigung von Jesus. Das Evangelium, das Paulus den Korinthern brachte, hat nach seinem eigenen bestimmten Zeugnis diese beiden Stücke zu seinem zentralen Inhalt: Gestorben für unsere Sünden nach der Schrift und auferstanden am dritten Tage (1. Kor. 15, 3. 4). Auch das betont Paulus eben dort, daß er nur weitergegeben habe, was ihm selbst bereits überliefert war. Es gehört zu den aller-sichersten geschichtlichen Tatsachen, daß die erste Gemeinde nicht bloß die Auferstehung Christi geglaubt hat, sondern auch in ihr eins der Fundamente ihres Glaubens sah, — ja in einem bestimmten Sinne das Fundament. In welchem Sinne, führt Paulus im weiteren Verlaufe jenes 15. Kapitels des 1. Korintherbriefes aus. Ist es mit einer Auferweckung Christi nichts, dann ist es auch mit dem Glauben an eine Vergebung der Sünden in Christo nichts, der ganze Glaube ist vergeblich, und die Korinther sind noch in ihren Sünden.

Auch darüber kann kein Zweifel sein, daß die ganze erste Gemeinde die Auferstehung Jesu als eine leibliche gedacht hat. Man kann ja sehr ernstlich fragen, ob überhaupt mit dem Begriffe einer nichtleiblichen Auferstehung ein klarer Sinn sich verbinden läßt; jedenfalls haben aber die Jünger nie an etwas anderes als an eine leibliche Auferstehung gedacht. Mit unverkennbarer Geffissenheit hebt der evangelische Bericht die Leiblichkeit der Erscheinungen des Herrn heraus (Luk. 24, 39; Joh. 20, 17). Auch Paulus hat die Sache so angesehen. Dafür ist allein schon die Weise Beweis, wie er zum Erweis seines Apostolats offenbar sein Sehen des Herrn mit dem Sehen, das die übrigen Apostel während der Erdentage Jesu erlebten, auf eine Linie rückt (1. Kor. 9, 1). Weiter zwingt dazu die Art, in der er die Auferweckung der Gläubigen mit der Auferweckung Jesu parallelisiert (Röm. 8, 11; 1. Kor. 15). Direkt aber ergibt sich die Notwendigkeit jener Auffassung für Paulus aus der Weise, wie er 1. Kor. 15, 4 zwischen der Tatsache des Todes und dem Wunder der Auferstehung das Begräbnis des Herrn einschiebt. Kann das jemand anders

verstehen, als daß der Jesus, der am Kreuze starb und dessen Leib dann ins Grab gelegt wurde, aus diesem Grabe auferstand?

Freilich erklärt Paulus in eben jenem Kapitel mit allem Nachdruck, daß wir die Leiblichkeit, zu der erstorbenes Leben erweckt wird, nicht als eine materielle im Sinne unserer gegenwärtigen Leiblichkeit denken dürfen, und auch die Evangelien haben es offenbar so angesehen. Dann aber darf man sich auch nicht verwundern, wenn in den Erzählungen der Evangelien an den Erscheinungen des Auferstandenen Züge hervortreten, welche die Leiblichkeit des Herrn den Existenzbedingungen unserer materiellen Leiblichkeit entziehen. Gewiß bleiben, wie überhaupt so auch in diesem Punkte, in den Berichten der Evangelien für uns Fragen übrig. Aber man sollte sich klar machen, daß, wenn anders die Auferstehung Jesu und demgemäß seine Erscheinung vor den Jüngern Wirklichkeit ist, diese Erscheinungen notwendig eine gewisse Doppelseitigkeit zeigen müssen. Statt darüber befremdet zu sein, täten wir besser, zu fragen, ob wir nicht noch am ehesten hier etwas von dem Wesen der verklärten Leiblichkeit, auf die wir warten, lernen können. Jedenfalls sind die Schwierigkeiten der Erkenntnis in der Sache begründet, und es sollte sich darum von selbst verstehen, daß man nicht diese Schwierigkeiten benutzen darf, um die Sache selbst hinwegzuschaffen. Jedenfalls, die ersten Zeugen, die allein den Herrn gesehen haben, sind durch die Doppelseitigkeit seiner Erscheinungsform an ihrer Wirklichkeit nicht irre geworden. Wohl läßt die evangelische Erzählung erkennen, daß auch sie hier mit Fragen zu tun gehabt haben; gerade das erhöht aber unser Vertrauen zu dem Resultat, das sie fortan bezeugen: der Gekreuzigte ist auferstanden.

Der Gekreuzigte ist auferstanden. Das ist die Gewißheit, durch welche die Jünger nach jenem großen Wort des Petrus zu einer lebendigen Hoffnung wiedergeboren sind (1. Petr. 1, 3). Wenn irgend jemand, dann waren die Jünger Jesu

nach dem Tode ihres Meisters aller Hoffnung abgestorben; daß sie noch einmal zu einer lebendigen Hoffnung wiedergeboren werden konnten, das ist ein Wunder, nicht geringer als das Wunder der Auferstehung selbst. Aber jenes Wunder, das die Jünger erlebten, ruht auf diesem Wunder der Auferstehung des Herrn. Nicht anders hat es Paulus angesehen. Wenn er von denen, die in Christo Jesu sind, nichts geringeres rühmt, als daß alles neu geworden sei, so hat er dabei den Jesus im Auge, der selber der Sünde zu einem Male gestorben ist, um fortan einem neuen Leben anzugehören. Alles, wodurch Paulus innerlich lebt, hat seinen letzten Grund darin, daß er der furchtbaren Wirklichkeit, die er außer Christo sieht, mit triumphierendem Glauben die andere Gewißheit gegenüberstellen kann: Nun aber ist Christus auferstanden. Dürfen wir es anders halten, oder müssen wir es?

2.

Ja, müssen wir etwa heute den Auferstehungsglauben der ersten Jünger aufgeben? So sagt man. Zwar auf geschichtliche Tatsachen, die neu hervorgetreten wären, kann man sich dafür nicht berufen. Im Gegenteil: die Geschichte der Kirche Jesu gibt dem Ofterglauben recht. Alles in ihr predigt davon, daß der Gekreuzigte lebt. Selbst wer die religiöse Wirklichkeit, die ich damit andeute, nicht zu sehen vermag, müßte es sich doch einen Gegenstand ernststen Nachdenkens sein lassen, daß die ganze Kirche Christi von Anfang bis heute über dem offenen Grabe sich erbaut. Kann das Selbsttäuschung sein? Muß man nicht geradezu fragen: wo bliebe dann der Glaube an die göttliche Vorsehung? Man sage doch nicht, daß man im Blick auf gewisse Behauptungen in anderen Religionen ganz ähnliche Schlußfolgerungen ziehen könne. In Wirklichkeit wird jede schärfere Betrachtung immer wieder ins Licht setzen, wie alle Analogien, die man aus anderen Religionen heranziehen möchte, in Wirklichkeit in keiner irgendwie vergleichbaren Weise zu jener

Fragestellung drängen. Eine Gemeinde, die vom dritten Tage an ihren am Kreuze gestorbenen Herrn als auferstandenen bezeugt und in diesem Zeugnis durch die Jahrhunderte beharrt und in ihm von Gott recht bekommt, — wo wäre in der Religionsgeschichte auch nur etwas Ähnliches?

Auf die Geschichte der Kirche kann man für die Ablehnung des Osterglaubens sich nicht berufen. Um so nachdrücklicher betont man, daß im übrigen der wissenschaftliche Fortschritt die naive Ostergewißheit der ersten Jünger unmöglich gemacht habe. Man denkt dabei vor allem an die Fortschritte der naturwissenschaftlichen Erkenntnis. Um es sogleich bestimmt zu sagen: Die Erkenntnis des gesetzmäßigen Zusammenhanges alles Geschehens soll die Annahme eines Wunders unmöglich machen. Daher muß auch die Ostergewißheit fallen. Das ist dann freilich ein sehr summarisches Verfahren. Jedenfalls trifft es ja nicht bloß die Ostertatsache, vielmehr muß man fragen, ob diese ganze Anschauung nicht gerade an dem Osterwunder eine Korrektur sich wird gefallen lassen müssen. Uhlhorn hat einst eine Untersuchung über das Wunder auf eine Untersuchung über die Wirklichkeit der Auferstehung Jesu hinausgeführt. In der That sollte man bei der Wunderfrage viel mehr nach der Wirklichkeit des Wunders als nach der Möglichkeit fragen. Was hilft alle Bestreitung der Möglichkeit, wenn die Wirklichkeit erwiesen ist? Die Behauptung einer Möglichkeit oder Unmöglichkeit einer Sache kann niemals über die Wirklichkeit entscheiden. Die Wirklichkeit entscheidet zuletzt selbstverständlich auch über die Möglichkeit. Ich vergesse dabei nicht, daß in der persönlichen Stellungnahme des einzelnen die Weltanschauung, von der er herkommt, gewiß unwillkürlich stark mitspielt. Aber in der Feststellung des geschichtlichen Materials muß eben um deswillen die Frage der Weltanschauung mit allem Ernste ausgeschaltet werden. Wie soll denn die Frage klar werden, ob eine bestimmte Weltanschauung vor der Wirklichkeit besteht oder nicht, wenn sie von

vornherein dekretieren darf, was Wirklichkeit ist, was nicht? In der Prüfung des geschichtlichen Materials dürfen nur geschichtliche Gründe entscheiden.

Aber gerade sie sollen auch die Berichte der Evangelien über die Auferstehung Jesu aufs stärkste verdächtigen. Man weist auf die Schwierigkeiten hin, aus den Evangelien zu einem einheitlichen Bild von der Auferstehung Jesu zu kommen. Längst war man ja auf die Unebenheiten der evangelischen Erzählungen aufmerksam geworden; unser kritisch geschärftes Empfinden empfindet sie stärker. Aber man hat auch völlig recht mit der Erinnerung, daß eine einfache äußere Uebereinstimmung zwischen den verschiedenen Berichten sie erst recht dem Kritiker verdächtigen würde. Jedenfalls, wie hoch man auch die vorhandenen Schwierigkeiten einschätze, so reichen sie niemals aus, die Tatsache selbst unsicher zu machen, daß die Jünger geglaubt haben, dem Auferstandenen zu begegnen. Dann aber geben unsere Quellen keine Handhabe, in der Beurteilung dieser Tatsache einen Unterschied zu machen. Man möchte heute durchweg nicht bezweifeln, daß die Jünger wirkliche Erscheinungen gehabt haben; aber darin sollen sie sich getäuscht haben, daß sie visionäre Erscheinungen mit realen Begegnungen des leiblich Auferstandenen verwechselten. In Wirklichkeit läßt sich aus unseren Quellen ein Grund zu dieser Unterscheidung nicht herauslesen. Man muß schon die Doppelseitigkeit in den Erscheinungen Jesu dafür ins Feld zu führen versuchen; aber wir sahen bereits, daß sie gerade unter der Voraussetzung der Auferweckung Jesu zu einer verklärten Leiblichkeit durchaus begreiflich ist. Noch weniger bietet das paulinische Zeugnis für eine kritische Unterscheidung eine Handhabe. Offenbar will es reale Begegnungen des Auferstandenen berichten, und durch nichts gewährt es eine Möglichkeit, als den eigentlichen Kern die Tatsache visionärer Erscheinungen aus ihm herauszuschälen. Man mag, wenn man es für möglich hält, überhaupt die neutestamentliche Ueberlieferung von Erscheinungen des Auf-

erstandenen als unglaubwürdig zu erweisen suchen; wagt man das nicht, dann sollte man auch anerkennen, daß aus ihr kein kritischer Maßstab entnommen werden kann, das Zeugnis über wiederholte Begegnungen mit dem auferstandenen Herrn in ein Bewußtsein subjektiver Vorgänge aufzulösen. Es hat aber seinen guten Grund, wenn man allgemein Erscheinungen des Herrn zugibt. Wollte man dem Bericht der Evangelien auch noch so sehr mißtrauen, an Pauli Zeugnis läßt sich überhaupt nicht rütteln.

In der That liegen die Dinge für den nüchtern Urteilenden folgendermaßen: Sofort nach dem Tode Jesu haben die Jünger geglaubt, ihn lebendig wiedergesehen zu haben. Dabei handelt es sich nicht bloß um einzelne, sondern nach dem Zeugnis des Paulus gelegentlich um 500 Menschen auf einmal. Wäre es nicht das Ungewöhnliche und Ungeheuer der Sache, wie sollte man dazu kommen, eine so starke Beglaubigung einfach zur Seite zu schieben? Niemand wird ja heute gern die Ehrlichkeit der Jünger antasten. Die Hypothese von einem Betrug, den sie gespielt haben sollen, findet gegenwärtig doch nur sehr vereinzelte Anhänger. Aber man irrt auch, wenn man die Kompetenz der Jünger zu einem Zeugnis in dieser Sache bestreitet. Auch solche Gelehrte, die ein Wunder nicht grundsätzlich von vornherein ausschließen wollen, machen doch wohl darauf aufmerksam, wie leicht den wundergläubigen Männern jener Zeit eine Täuschung unterlaufen könne, die uns vermöge unserer gesteigerten wissenschaftlichen Einsicht von vornherein unmöglich sei. Man verirrt in Wirklichkeit durch solche Bemerkungen nur einen unendlich einfachen, wenn auch unendlich großen Tatbestand. Es bedarf wirklich nicht erst großer wissenschaftlicher Schulung, um das feststellen zu können, was wir den Jüngern zumuten. Man bedenke, daß die Jünger mit diesem Manne noch ein paar Tage vorher zusammen gegessen und getrunken hatten, daß sie Zeugen seines Todes wurden, und daß sie genau das Grab kannten, in das man den Leichnam gelegt

hatte. Sollten diese Männer nicht dazu imstande sein, gemeinsam darüber klar zu werden, ob wirklich jenes Grab leer sei und der am Kreuz Gestorbene als Auferstandener mit ihnen verkehre? Man möchte meinen, es bedürfe nur dessen, daß man den ganzen Vorgang in die unmittelbare Gegenwart verlegt denke, — dann müßten alle empfinden, wie auch der schlichteste Mensch hier zu einem Urtheil imstande sei.

Jedenfalls, mit dem Hinweis auf „visionäre Erscheinungen“ läßt das nüchterne Zeugnis der ersten Jünger sich nicht abtun. Kann man auch nur die Möglichkeit einer Entstehung von Visionen bei den Jüngern ernstlich glaubhaft machen? Alle Visionen setzen eine bestimmte Disposition voraus. Wo will man bei den Jüngern, die am Karfreitag vollständig zusammengebrochen waren, eine derartige Disposition nachweisen? Und wenn man behauptet, daß allmählich jene Depression einer neuen Hoffnung Platz gemacht habe, wie sollte das im Ernst in drei Tagen möglich sein? Die drei Tage lassen sich aber nicht beseitigen. Die Schwierigkeiten, die sich erheben, sind so groß, daß man gegenwärtig weithin geneigt ist, die subjektive Visionstheorie zugunsten der sogenannten objektiven Visionstheorie preiszugeben. Diese tritt wieder in verschiedenen Formen auf. Durchgängig und jedenfalls am annehmbarsten denkt man sie so, daß durch Gott in den Jüngern die Gewißheit um das Fortleben Jesu geweckt sei und diese sich zu Visionen verkörpert habe. Dann hat man freilich eine Antwort auf die Frage, wie die Ostergewißheit in den Jüngern entstanden sei; — aber merkt man nicht, daß man an die Stelle des Wunders, das uns überliefert ist, ein anderes Wunder setzt, von dem wir nichts wissen? Und vor allem: Wird nicht Gott, der durch die innere Einwirkung und die durch sie bedingten Visionen die Vorstellung von der leiblichen Auferstehung Jesu in den Jüngern weckte, zum Urheber eines frommen Betruges? Und auf ihm soll die Ostergewißheit und mit ihr zuletzt die Kirche ruhen? Wie will man damit fertig werden?

Indes, wenn man auch alle Bedenken gegen die Visionstheorie nicht gelten lassen wollte, so wäre doch immer nur über ihre Möglichkeit entschieden, und von der Möglichkeit bis zur Wirklichkeit von Visionen wäre immer noch ein weiter Schritt. Von vornherein muß es ja für unwahrscheinlich gelten, daß diese Männer wirklich außerstande gewesen sein sollten, Visionen von realen Begegnungen des Herrn zu unterscheiden. Wir wissen, wie genau Paulus mit Visionen vertraut gewesen ist und wie nüchtern er über diese geurteilt hat (2. Kor. 12, 1ff.). Aber auch ein Petrus kennt aus eigenem Erleben Visionen. Wie sollten denn diese Männer in der Beurteilung der Erscheinung des Auferstandenen sich selbst getäuscht haben? Und die 500, die auf einmal den Herrn sahen? Es ist schon schwer genug, wirklich verständlich zu machen, daß diese 500 gleichzeitig ein visionäres Erlebnis gehabt haben sollen; aber vollends unbegreiflich wäre, wenn sie alle dies Erlebnis mit einem wirklichen Sehen des Herrn verwechselt hätten und auch hernach nicht zur Klarheit gekommen wären.

Jedenfalls aber, was immer man auch jenen ersten Zeugen an Möglichkeit der Selbsttäuschung zutrauen mag, so muß immer wieder erinnert werden, daß jedenfalls unsere Quellen zu einer derartigen Annahme keinerlei Recht geben. Im Gegenteil darf man sagen, daß sie durch die Visionstheorie an dem entscheidenden Hauptpunkte geradezu auf den Kopf gestellt werden. Darüber ist doch ein Zweifel nicht möglich, daß für sie alle die Ostergewißheit aus den Erscheinungen des Herrn erwachsen ist. Dabei wird es sein Bewenden haben, wie man im übrigen auch im einzelnen über die Berichte urteilen mag. Das ist aber das gerade Gegenteil von dem, was die Visionstheorien uns zumuten; sie beruhen ja alle auf der Voraussetzung, daß bereits bei den Jüngern eine Gewißheit um die Fortexistenz Jesu vorhanden gewesen sei, die dann zu Visionen sich verdichtet habe. Um es kurz zu

sagen: Nach dem wirklich Berichteten sind die Erscheinungen das erste und der Osterglaube die Folge; hier sind die Erscheinungen die Folge und der Osterglaube das erste. Will man etwas derartiges vertreten, dann spreche man auch offen aus, daß es um Konstruktionen sich handelt, die man im eigenen Namen wagt.

Dazu kommt, daß die schlichte Gewißheit der ersten Jünger an einem anderen Zeugen einen starken Bundesgenossen hat — an dem offenen Grabe. Der Hinweis ist den Gegnern des Auferstehungsglaubens sehr unbequem, und man möchte die Frage nach dem offenen Grabe am liebsten als eine gleichgültige zurückschieben. Um so weniger dürfen wir an ihr vorüber. Niemand kann die Tatsache wegschaffen, daß das Grab leer gewesen sein muß: wie bequem hätten es sonst die Gegner gehabt, die Jünger von der Richtigkeit des Zeugnisses zu überführen! Und hält man im Ernst für möglich, daß die Jünger die Predigt von der Auferstehung gewagt hätten, wenn das Grab in jedem Augenblick zum Zeugen wider sie hätte werden können? Das Grab muß leer gewesen sein. Wie aber ist es leer geworden? Wir sagten schon, daß den Jüngern und Freunden Jesu niemand gern einen Betrug zumuten möchte. Die Gegner aber werden erst recht den Leichnam nicht weggeschafft und hernach dazu geschwiegen haben. So bliebe nur übrig, daß irgendein Unbekannter aus unbekannten Gründen den Leichnam entfernt und auch dann noch geschwiegen hätte, als die Kunde von der Auferstehung alle Gemüter verwirrte. Man hat mit Recht gesagt, wer an diese Fäden das Gewicht einer Weltgeschichte zu knüpfen wagt, der mag es tun.

3.

Nein, auch heute haben wir keinen Anlaß, an der Tatsache der Auferstehung zu zweifeln. Dürfen wir sie dann zurückstellen? Die Frage aufwerfen, heißt sie beantworten.

Man muß doch sagen, selbst wenn es uns nicht gelänge, die Bedeutung der Auferstehung Jesu zu verstehen, so dürften wir von der Herrlichkeit Gottes, die hier offenbar wurde, nicht schweigen. In Wirklichkeit aber durchleben auch wir alles, was wir vorhin den Apostel Paulus bekennen hörten: Ohne Ostern kein Karfreitag, ohne Ostern kein ewiges Leben in der Zeit, ohne Ostern keine Vollendung des Lebens in der Ewigkeit. Nun aber ist Christus auferstanden von den Toten

Ostern verbürgt uns zuerst die Tatsache unserer Ver-
söhnung. Wohl ist der Sohn Gottes am Karfreitag mit dem triumphierenden Bekenntnis in den Tod gegangen: Es ist vollbracht. Aber erst Ostern hat die göttliche Antwort gebracht. Im Grunde liegt darin bereits das zweite: Ostern verbürgt uns, daß wir einen lebendigen Heiland haben, der uns bei Gott vertritt, der seine Gemeinde mit allmächtiger Hand sicher durch die Zeit leitet, der uns frühe füllt mit seinem Geist, daß wir in ihm das Leben haben. Ostern verbürgt uns endlich die Vollendung alles Lebens und die Ueberwindung des Todes. Ist unser Herr der Erstling worden unter denen, die da schlafen, so gilt die frohe Gewißheit: Lasset auch ein Haupt sein Glied, welches es nicht nach sich zieht?!

In dem allen sprechen wir von der Auferstehung im eigentlichen Sinne. Unsere Quellen wissen nun einmal von keiner anderen als dieser leiblichen Auferstehung, — das allein mußte entscheiden. Aber wir haben auch starkes religiöses Interesse, gerade auch an diesem Zeugnis festzuhalten. Man fragt uns freilich immer wieder, ob es für den Glauben nicht dieselbe Bedeutung hätte, wenn auch nur von einem geistigen Fortleben Jesu geredet werden dürfe. Wir können nur immer wieder antworten, daß für uns hier dreifaches Interesse auf dem Spiele steht. Zuerst und vor allem könnte eine nicht leibliche Auferstehung niemals die Gewalt einer Geschichtstatsache haben. Was immer man auch über sie zu sagen für möglich hält, in der Geschichte bliebe das gewaltige:

Es ist vollbracht!, mit dem der Sohn Gottes in den Tod ging, ohne göttliche Antwort. Nicht bloß nach dem Urtheil der Menschen, sondern in Wirklichkeit. Man macht sich das schwerlich ausreichend klar. Wird mit der Ablehnung der leiblichen Auferstehung wirklich Ernst gemacht, dann bleibt zuletzt nur der Gedanke eines geistigen Fortlebens übrig. Man kann das in verschiedener Form zu verdecken versuchen; aber in Wirklichkeit kann man dieser Konsequenz sich nicht entziehen. Das bedeutet aber, daß in der Geschichte das Grab das letzte Wort behält und der ungeheure Anspruch, mit dem Jesus in den Tod ging, ins Unrecht gesetzt ist. Damit hängt das zweite eng zusammen, daß wir uns von einem wirkamen Leben des Menschen Jesu keine wirkliche Vorstellung zu machen vermögen, wenn nur an eine geistige Existenz gedacht sein soll. Ganz besonders aber sind wir innerhalb unserer Kirche daran mit unserem Verständnis des Herrenmahles interessiert. Endlich hängt offenbar die Gewißheit um die Auferstehung unseres Leibes unlöslich mit der leiblichen Auferstehung Jesu zusammen. Auf jene aber können wir so gewiß nicht verzichten, als wir eben geist-leibliche Wesen sind. Das bedeutet nichts anderes, als daß mit der Gewißheit um die leibliche Auferstehung Jesu die Gewißheit um unsere persönliche Vollendung steht und fällt.

Zuletzt aber mag noch einmal nachdrücklich erinnert sein, daß es in dem allen um Fragen sich handelt, die lediglich an der Wirklichkeit vorüberführen. Es ist im tiefsten Grunde unsfromm, immer wieder zu fragen, ob der Glaube nicht auch mit einer anderen Wirklichkeit als der gottgegebenen sich einrichten könne. Wohin wir auf diese Weise schließlich kommen, kann der Gedanke, mit dem der letzte Absatz schließt, uns sehr drastisch zum Bewußtsein bringen. Man kann ja auch hier die Frage aufwerfen, ob denn die leibliche Bedingtheit unseres Lebens wirklich solche Bedeutung habe. Auch darauf läßt sich zur Antwort allerlei sagen, aber viel notwendiger ist die triviale Erinnerung, daß die Frage darauf

hinauskommen würde, ob der Mensch nicht auch anders sein könnte, als er ist. So gewiß wir aber geist-leibliche Wesen sind, so gewiß können wir auch nicht aufhören, durch die Gewißheit der leiblichen Auferstehung Jesu zu leben. Als die Menschen, wie Gott uns gewollt hat, wissen wir uns nur durch sie zu jener lebendigen Hoffnung wiedergeboren, von der Petrus sagt.

In diesem Sinne bleiben wir daher bei dem ehrfürchtigen, dankbaren Bekenntnis: Auferstanden von den Toten!¹

¹ Für eine weitere Sicherstellung der obigen Gedanken sei auf die Schrift desselben Verfassers: Die Auferstehung Jesu Christi, 3. A. 1913, verwiesen.

Aufgefahren gen Himmel, wo er sitzt zur Rechten Gottes des Vaters.

Von Professor D. Schlatter, Tübingen.

Mit dem Worte des Psalms 110, 1: „Setze dich zu meiner Rechten, bis ich deine Feinde unter deine Füße bringe“ ging Jesus zum Kreuz (Matth. 22, 44). Dieses Wort las er als für ihn geschrieben, damit es ihm den ihm göltigen Willen des Vaters zeige und ihm das Ziel sichtbar mache, das Gott ihm bereitet habe. Der Mensch verwirft ihn; Gott nimmt ihn zu sich. Die Erde wird ihm verschlossen; der Himmel wird ihm geöffnet. Die Gemeinde richtet ihn als Sünder; Gott gibt ihm den Anteil an seinem Thron. Dessen war er gewiß, als er das Kreuz anfaßte; denn der Wille Gottes schwankte vor Jesu Auge nicht. Wie er seinen Jüngern, die nach dem Throne beehrten, sagte: „Der Vater gibt sie denen, denen er sie bereitet hat“ (Matth. 20, 23), und sie damit in die Gewißheit und Ruhe des Glaubens leitete, so hat er auch für sich selbst mit vollendeter Gewißheit die Verheißung ergriffen, die ihm den himmlischen Ort als sein Ziel beschrieb. „Ich lasse die Welt und gehe zum Vater“ (Joh. 16, 28).

Diese Worte des Bekenntnisses sprechen also das aus, was Jesus von sich selbst bezeugt hat; sie formulieren nicht eine Erfindung der Kirche oder ein Dogma der Apostel, sondern wiederholen Jesu eigene Aussage und gehorchen dadurch der Regel, die für das Bekenntnis der Christenheit unverleßlich gelten muß, daß wir uns nicht willkürlich ein Bekenntnis erfinden, nicht fabeln und keine Mythologie hervorbringen, sondern uns unser Bekenntnis von Jesus geben lassen und von ihm das bekennen, was er selbst von sich

bekannt hat. Wenn wir auf Jesu Geschichte, Jesu Gewißheit, Jesu Willen, Jesu That achten, dann ist es eine völlig gewisse Thatfache, die so unvergänglich und unbestreitbar ist wie jeder andere Teil der Geschichte, daß er als der gestorben ist, der in den Himmel geht und sich zur Rechten Gottes setzt. Ueber die Geschichte Jesu hinaus, über das hinaus, was er selbst sterbend that, sieht freilich unser Auge nicht. Wenn die Geschichte Jesu uns selbst ergreift, uns inwendig bewegt und unsere eigene Geschichte beherrscht, wenn wir uns also von seinem Zeugnis erfassen lassen, so daß es uns nicht nur eine geschichtliche Erinnerung, sondern unser Bekenntnis gibt, so ist das mehr als Wahrnehmung, nämlich Glaube, mehr als ein Lehrsatz der Wissenschaft, nämlich das Bekenntnis der ihm glaubenden Gemeinde.

Wollen wir ihm den Glauben versagen und ihm erwidern, ein Wahn habe ihn verlockt und ein Traum ihn befört, als er meinte, sein Ziel zu kennen? Können wir das? Wir, die wir das Wort Jesu in uns tragen, das uns zu Gott beruft, uns von unserem sündlichen Willen trennt und der göttlichen Liebe gehorsam macht, wir, die wir ihn zu seinem Kreuz begleiten und dort sehen, wie er in der Unterwerfung unter Gottes Recht und im Dienste seiner herrlichen Gnade unser Versöhner wird, wir scheiden uns von Jesus nicht, wenn er seinen Blick zum Himmel richtet als zu dem Orte, wohin er gehen werde, sondern wiederholen sein Zeugnis als unser Bekenntnis mit freudiger Gewißheit und Anbetung.

So hielten es die Jünger Jesu und verkündeten sein Wort als die Botschaft des Herrn, der von der Erde weg in den Himmel gegangen ist. Das ist nicht der Lehrsatz eines einzelnen Apostels, sondern ihre gemeinsame Ueberzeugung und das Fundament, auf das die christliche Lehre mit allen ihren Teilen gestellt ist. Wollten wir uns an dieser Stelle vom Bekenntnis trennen, zwar Jesus den Christus, unseren Herrn, nennen, der im Geist erzeugt, gekreuzigt und auferstanden sei, aber hier das Bekenntnis abbrechen und es ungewiß lassen,

wo wir ihn jetzt zu suchen haben und welcher Art sein Verhältnis zu uns jetzt sei, so zersplitterte das Bekenntnis zu ihm ganz und alle Erinnerungen, die wir an die Geschichte Jesu besitzen, würden bedeutungslos. Das Ziel bewährt den Weg als gerade und das Mittel als richtig gewählt.

Nur deshalb, weil die Jünger dessen gewiß waren, daß Jesus im Himmel sei, wendeten sie ihren Blick nicht von seinem Tode ab, sondern richteten das Auge der Menschheit auf sein Kreuz als auf den Ort, wo sich uns Gottes Herrlichkeit zeige. Seltsam genug und tiefen Erstaunens wert steht die Tatsache in der Weltgeschichte drin, daß das Kreuz zur Offenbarung der vollkommenen, der göttlichen Liebe geworden ist. Wie kann im Tode Jesu Gottes Werk erscheinen und sein Kreuz Gottes Gnade sichtbar machen? Die Antwort lautet: Er ging durch das Kreuz zu Gottes Thron. Deshalb und nur deshalb offenbart es uns nicht jenes Recht, das aus der Schuld den Tod entstehen läßt und den Schuldigen zerbricht, sondern jene Gerechtigkeit Gottes, durch die sich uns seine Gnade zu eigen gibt. Deshalb und nur deshalb wird Jesu Tod zur wirksamen Handlung des Priesters, der uns mit Gott versöhnt.

Dieselbe Ueberzeugung durchdringt und erfüllt auch den Osterbericht der Apostel. Indem sie wahrnehmen, daß Jesus lebt, wissen sie sofort: er lebt nicht für sich und ist nicht dazu auferstanden, damit er selbst unsterblich und selig und verherrlicht sei, sondern er lebt für uns, für seine Gemeinde, für die Menschheit, für alle, lebt also als unser Versöhner, Erlöser und Herr, durch dessen Gemeinschaft wir Gottes Gemeinschaft empfangen. Deshalb erwuchs aus der Ostergeschichte das Evangelium, aus dem Unblick des Auferstandenen der Glaube, der die Erlösung und Rechtfertigung und Heiligung besitz. Wie ist das so gekommen? Er lebt; das bedeutet mit völliger Gewißheit: er lebt in Gott! Darum lebt er nicht allein für sich, weil er durch Gott und für Gott lebt (Röm. 6, 10). Lebt er bei Gott, so lebt er auch für alle, die Gottes

sind. Vereint mit Gott ist er mit Gottes ganzem Werk und ganzem Reich verbunden und lebt für uns. Darum wurde der Ostertag zum Tage der Erlösung der Welt, zur Stunde, wo die Religion, die nicht Streit gegen Gott, sondern Gemeinschaft mit Gott ist, geboren ward.

Dieser Wille Jesu und diese Gewißheit der Jünger kommen auch darin ans Licht, daß der Auferstandene seinen letzten Verkehr mit den Seinen damit beschloß, daß er für sie sichtbar von ihnen weg in die Höhe gehoben ward, bis ihn die Wolke für sie verbarg. Damit hat Lukas sowohl das Ziel, zu dem das irdische Werk Jesu führte, als die Grundlage, auf der die Arbeit der Apostel beruhte, deutlich gemacht (Ev. 24, 50—53; Ap.-Gesch. 1, 4—9), und die Weise, wie die Ostergeschichte zu Ende ging, hat sicher die Jünger kraftvoll dabei unterstützt, daß sie sich Jesus ohne Zweifel und Furcht in der Nähe Gottes dachten. Denn unsere Erlebnisse erzeugen unsere Ueberzeugungen, weshalb auch ein einzelnes Ereignis viel dazu beitragen kann, einen Gedanken in uns festzumachen. Wir hätten aber den Bericht der Jünger über Jesus, auch den des Lukas, unaufmerksam gelesen, wenn wir sagten, einzig die Geschichte von Jesu Himmelfahrt, die uns nur Lukas erzähle, verbürge die Gegenwart Jesu bei Gott. Denn ein einzelnes Ereignis könnte nie Glauben hervorbringen, wenn es vereinzelt bliebe und dem widerspräche, was vorher geschah und nachher geschieht. Nur dann, wenn sich ein Vorgang durch eine feste Verkettung mit den früheren und späteren Ereignissen zu einer einheitlichen Geschichte zusammenfügt, begründet er eine deutliche Wahrnehmung und ein gesichertes Urtheil, wodurch er uns zum Glauben leitet. Weil die Jünger Jesus so scheiden sahen, daß er segnend die Hände über sie erhob, glaubten sie an seine unvergängliche Gnade, jedoch nicht wegen der segnenden Gebärde allein, sondern deshalb, weil die letzte Gebärde, mit der er für sie unsichtbar ward, mit dem in Uebereinstimmung war, was ihnen seine Gemeinschaft mit ihnen gewährt und sein Kreuz be-

reitet hatte, und mit dem, was sie im Fortgang ihres Lebens durch die Gemeinschaft des Geistes von ihm empfangen, die ihnen die tägliche Begnadigung in unerschöpflicher Fülle brachte. Ebenso hat die sichtbare Erhebung Jesu in den Himmel zur Gewißheit der Jünger, er sei jetzt im Himmel, kräftig mitgewirkt, jedoch wieder nicht als vereinzelttes Ereignis, sondern deshalb, weil sie vorher während seiner Gemeinschaft mit ihnen erkannt hatten, daß er im Vater war und der Vater in ihm, und weil sie am Auferstandenen gesehen hatten, daß ihm Gott ein Leben gegeben hat, für das die Erde keinen Raum besitzt, und weil sie nachher durch die Weise, wie er sie von innen und von außen leitete, seine Gemeinde baute und seinen gnädigen Willen an ihr vollbrachte, erfuhren, daß er lebe als der, der die ganze Gemeinschaft mit dem Vater hat. Darum kann uns die Einrede, die Himmelfahrt Jesu werde ja bloß von Lukas erzählt, an der Bewahrung des Bekenntnisses nicht hindern. Indem sie Lukas erzählt, zeigt er uns, daß die Gedanken der Jünger immer wieder zum letzten Augenblick zurückkehrten, wo ihnen Jesus wahrnehmbar war, und sich an der Weise, wie er von ihnen schied, ihre Zuversicht stärkten, und indem kein anderer Evangelist als einzig Lukas sie erzählt, wird sichtbar, daß den Jüngern nicht erst dieser Augenblick durch eine plötzliche Erleuchtung den Gedanken gab, Jesus gehe zu Gott, und nicht einzig dieser Anblick diesen Gedanken in ihnen befestigte, sondern dies die Gewißheit war, die Jesus beständig in sich trug und die seinen ganzen Verkehr mit den Jüngern vor und nach seinem Kreuz durchleuchtet hat.

Daraus erklären sich die Merkmale, die der Ausblick der Jünger zum Himmel als zum Ort, wo Jesus nun weile, an sich hat, und es ist von Wichtigkeit, daß wir uns diese Merkmale deutlich machen, damit der Sinn unseres eigenen Bekenntnisses mit dem einstimmig bleibe, das uns die Boten Jesu gaben.

Sie verkündeten uns, daß Jesu Weg nicht im Dunkel endete, daß er nicht verschwand, ohne daß unser Blick ihm

folgen dürfte, daß wir vielmehr wüßten, wo er ist und was er ist. Das und nur das ist ihre Botschaft; sie bleibt also von jeder Annäherung an die gnostische Begierde ganz getrennt. Ihr Ausblick zu ihrem erhöhten Herrn bewegt sie nicht, nun den Himmel zu beschreiben und die Stelle zu bestimmen, die Jesus jetzt als sein Ort gegeben sei. Die Botschaft: Jesus ist im Himmel, hat vielmehr den ernststen Sinn, daß unsere Gedanken enden und schweigen müssen und es nicht wagen dürfen, ihn in seine Herrlichkeit zu begleiten, so wenig sie sich unterfangen dürfen, Gott in seiner himmlischen Art zu beschreiben. Dafür ist wieder die Art, wie uns Lukas den Abschied Jesu beschreibt, lehrreich, weil der Blick der Jünger Jesus nicht etwa in prophetischer Verzückung bis dahin begleiten darf, wo der Himmel für ihn aufgetan wird, die herrlichen Geister ihm begegnen und er den Thron Gottes betrifft, sondern ihm nur bis dahin folgen kann, wo ihn die Wolke verbirgt. Damit stehen alle Aussagen der Briefe über Jesu verklärte Art und himmlische Gegenwart in vollkommener Uebereinstimmung. Nirgends erhalten wir eine Andeutung, die einer Topographie des Himmels gliche. Wenn uns Johannes, indem er als Prophet spricht, ein in starken Farben leuchtendes Bild vorführt, das uns Jesus als das Lamm am Throne Gottes zeigt (Offb. 4 u. 5), so werden dadurch keine Vermutungen, die wißbegierig in den Himmel eindringen, geweckt. Denn die Meinung eines solchen Gesichts ist nicht die, nun sei der Himmel erforscht und uns eine Wissenschaft von der Stätte Jesu verschafft, weil damals beide, sowohl der Weissagende als die die Weissagung Empfangenden, noch deutlich wußten: der Prophet spricht im Bilde. Darum hat auch Paulus zwar einen besonderen Beweis der Nähe Jesu in der Form erlebt, daß „er in den dritten Himmel entrückt wurde“ (2. Kor. 12, 2); das nimmt aber seinen Aussagen über den Himmel nichts von ihrem keuschen Ernst, der jede Antastung des Geheimnisses abwehrt und den Gedanken an die Himmelfahrt Jesu nicht dazu mißbraucht, um sich mit

dem Himmel abseits von Gott und abseits von Christus zu beschäftigen.

In wunderbarer Klarheit und Stärke kommt darin ans Licht, wie vollständig Jesus die Liebe seiner Jünger auf ihr einziges, zentrales Ziel gerichtet hat, einzig zum Vater hin, der ihnen im Sohne seine Gemeinschaft gewährt. Er hat ihnen das Vaterhaus deshalb wert gemacht, weil es das Haus des Vaters ist, nicht seiner Wände und seines Daches wegen. Darum, weil der Himmel der Ort Gottes ist, einzig darum, ist der Satz, Jesus sei im Himmel, ein Teil des apostolischen Evangeliums und des kirchlichen Bekenntnisses. Wir sagen damit einzig das, das aber auch mit freudiger Dankagung: er ist bei Gott.

Darum fährt auch der Spott völlig nebenaus, der uns auffordert, innerhalb der Sternenwelt den Ort zu zeigen, wohin Jesus gegangen sei, und uns daran erinnert, daß wir den Weltraum nicht mit einer Wand umfassen können, weshalb es keinen Platz mehr für den Himmel gebe. Solche Fragen gehorchen einem leeren Wissenstrieb, der herausbringen möchte, wo Gott sei, wodurch der Gedanke an den Himmel abseits von unserer Gewißheit Gottes noch einen anderen, selbständigen Inhalt erhielte. Wie es sich mit dem unser Staunen erweckenden Wunder verhalte, daß der Raum kein Ende hat, darüber mögen die Physiker reden, wenn sie Lust dazu haben. Das Bekenntnis der Kirche hat mit dieser Frage nichts zu tun. Wir denken, wenn wir von der Himmelfahrt sprechen, nicht an die Sterne und ihre für unsere Phantasie unfasslichen Entfernungen, nicht an die Unendlichkeit der Natur, sondern einzig an Gott. Darum verschwindet der Himmel bloß für den, für den Gott vergangen ist, und die Himmelfahrt Jesu wird nur für den zum Mythos, für den der Christus, der Sohn Gottes, ein Mythos geworden ist.

Oder reden wir töricht, wenn wir vom Ort Gottes reden? Sicher reden wir töricht; denn wir reden menschlich, aus der Notwendigkeit heraus, die die Gestalt des Bewußtseins er-

zwingt, die uns immer und unaufhebbar gegeben ist. Wir können keinen Gedanken bilden, in dem die Raumvorstellung nicht enthalten wäre, auch nicht den Gottesgedanken, obwohl wir wissen, daß wir den Schöpfer dem Geschöpf nicht gleichmachen dürfen. Uns gibt unser Raum die Gestalt und das Gesetz; Gott wird nicht durch den Raum gemacht, sondern macht den Raum. Aber gerade deshalb, weil unsere Rede menschlich ist, ist sie richtig und notwendig. Wir sollen nicht übermenschlich reden wollen, nicht den Versuch machen, aus unserem Bewußtsein hinauszuschlüpfen; das ergibt nur Phantasterei und Wahnsinn. Dem Zwang, den das Gesetz unseres inwendigen Lebens uns auflegt, gehorchen wir freudig, weil wir es als von Gott uns gesetzt ehren, reden deshalb vom Raum auch in der Erinnerung an Gott und ahnen, daß diese Notwendigkeit, die sich freilich aus unserem natürlichen, aber von Gott uns bereiteten Lebensstand ergibt, ein Geheimnis anzeigt, dessen Herrlichkeit wir dann sehen werden, wenn sich Jesu Verheißung an uns erfüllt hat, daß wir bei ihm sein dürfen.

Da sich Gott im Leben und der Herrlichkeit der Geschöpfe offenbart, so wird der Himmel dadurch zur Stätte Gottes, daß er der Ort seiner herrlichen Geister ist, und auch daran denken wir mit den Aposteln, wenn wir von Jesu Himmelfahrt sprechen (1. Petr. 3, 22; Eph. 1, 20. 21; Kol. 1, 16). Jesus steht nicht nur im Verband der Menschheit, sondern auch in dem der oberen Geister und sein königliches Amt umfaßt nicht nur unsere menschliche Geschichte, sondern auch die unsichtbare Welt. Deshalb weil wir beim Gedanken an den Himmel auch an die denken, die Gott vollkommen dienen, fügen wir zu dem Worte: „aufgefahren gen Himmel“ noch ein zweites hinzu, das jenes näher bestimmt: „sitzend zur Rechten Gottes, des Vaters.“ Damit sprechen wir in unserer menschlichen Bildersprache die vollständige Gemeinschaft aus, durch die der Vater Jesus mit sich eint. Niemand ist zwischen Christus und Gott.

Wir bekennen uns also zur Vollkommenheit seiner Sohnschaft Gottes; zur Rechten des Vaters sitzt der einzige Sohn.

Das glauben wir nicht und sollen wir nicht glauben, solange uns am menschlichen Werke Jesu seine Sohnschaft Gottes verborgen ist. Stellen wir Jesus neben uns, geben wir ihm an unserer Geschiedenheit von Gott teil, wenn auch vielleicht mit der heißen Sehnsucht, die nach Gott hungert, aber dadurch zugleich anzeigt, daß wir im unverföhnten Stande leben, dann können wir nicht sagen: „sitzend zur Rechten Gottes.“ Wir können aber die Gottessohnschaft Jesu sehen, so sehen, daß wir sie glauben, können es vernehmen, daß uns Gott durch ihn ruft, und dann sollen wir bekennen: „sitzend zur Rechten Gottes.“ Dann reden wir nicht von einer halben Gemeinschaft Gottes mit ihm, nicht von einer begrenzten Liebe des Vaters, die dem Sohn nicht alles gewähre, sondern ehren Gottes Willen in seiner vom Stückwerk freien Vollkommenheit und erkennen deshalb in Jesus den, der nichts über sich hat als den Vater, und den Vater so über sich hat, daß er ihn ganz zu sich erhebt. Das unergründliche Geheimnis der vollendeten Gemeinschaft erscheint vor uns; es ist unser letzter Blick, unsere höchste Erkenntnis. Nun schweigen wir und beten an.

Bekennen wir das, so gibt das unserem Glauben, somit auch unserem ganzen Verhalten die Merkmale. Jesus ist im Himmel; das gibt uns die entschlossene Unterordnung unter ihn und bedeutet das Ende aller Kameradschaft mit ihm, die Verwerfung jeder Art von Gemeinschaft, die zur Gleichmachung entartet. Weil er der Himmlische ist, teilen wir unsere Zuversicht nicht zwischen ihm und uns, sondern wenden sie ganz von uns weg, richten sie allein auf ihn und suchen unsere Gerechtigkeit nicht bei uns, sondern bei ihm. Weil er der Himmlische ist, gebührt ihm ein Gehorsam, der den eigenen Willen tapfer preisgibt, und eine Liebe, die nicht an uns selber denkt, sondern für ihn lebt, allein für ihn.

Dasselbe Bekenntniß, das den Unterschied ausspricht, der uns von Jesus trennt, verkündet aber zugleich seine Verbundenheit mit uns und die Vollkommenheit seiner Gabe, die keine Zeit matt macht und keine Gegenwirkung lähmt. Der Himmlische verzeiht uns; darum ist sein Verzeihen unsere Gerechtigkeit in ewiger Wahrheit. Der Himmlische gibt uns sein Wort; darum ist der Eingang seines Wortes in unsere Seele der Empfang des Geistes, weil der Himmlische im Geiste lebt und spricht. Der Himmlische heißt uns ihm glauben; darum ist unser Glaube Gewißheit und über die Sorge emporgehalten; denn der Himmlische führt sein Werk zum Ziel. Der Himmlische erweckt unsere Liebe; darum hört sie nicht auf. Der Blick unserer Liebe, der auf ihn gerichtet ist, kann nicht erlahmen; denn wir schöpfen die Fülle des Himmlischen nie aus; und der Dienst unserer Liebe kann nie enden; denn sein Wille, der uns die Arbeit gibt, bewegt uns immer neu; und die Anbetung unserer Liebe kann nicht verstummen; denn seine Herrlichkeit löscht nicht aus. Weil er zur Rechten Gottes ist, wirkt er nach Gottes Weise und regiert mit Gottes Herrschaft, die das Ganze und jeden Einzelnen, das Große und das Kleine, umfaßt. Dadurch, daß wir von ihm bekennen, daß er im Himmel ist, bekennen wir uns zu seiner Gegenwart, die uns alle erreicht.

Von dannen er kommen wird, zu richten die Lebendigen und die Toten.

Von Professor D. Wohlenberg, Erlangen.

So schließt mit unvergleichlicher, schon im Tonfall sich äußernder Wucht und Kraft der zweite Glaubensartikel: inde venturus est iudicare vivos et mortuos. Darin liegen zwei Hauptgedanken: einmal daß Er, der auferstandene und zur Rechten Gottes erhöhte Gottessohn, vom Himmel her kommen, wiederkommen werde, dahin nämlich, von wo er aufgefahnen ist, und zum anderen, daß er zu dem Zwecke kommen werde, Gericht zu halten, und zwar sowohl über die dann Lebenden als auch über die, welche dann, sei es seit langem, sei es seit kurzem, sich im Todeszustande befinden werden.

1.

Ueber die Zeit, wann das erfolgen werde, sagt unser Bekenntnis nichts. So sehnlich die Urgemeinde die Ankunft Christi in Glorie erwartete, so brünstig sie darum betete, so nahe sie dieselbe sich auch, bedingt oder unbedingt, vorstellen mochte: in das Bekenntnis hat sie über die Zeit, wie lange ihr himmlischer Meister ihr seine sichtbare Gegenwart entziehen und sich in die Tiefen Gottes zurückziehen werde, wie einst Mose auf dem Berge Sinai weilte nach der Gesetzgebung, unsichtbar dem Volke und dieses sich selbst überlassend, keine Silbe aufgenommen, — auch das wieder ein Zeichen geistlichen Taktes, einer bewundernswerten Unterscheidungs-gabe. Das Daß der Wiederkunft des Herrn stand ihr unerschütterlich fest; das mußte auch unweigerlich und ohne Ausnahme von denen bekannt werden, die sich ihr anschlossen.

Das W a n n überließ sie, den Weisungen des Herrn (3. B. Matth. 24, 36. 42ff.; 25, 5. 6. 13. 19; Ap.-Gesch. 1, 7) und dem Walten des Geistes folgend, der Macht und Weisheit des ewigen Gottes.

Man hat seit etwa hundert Jahren immer wieder behauptet, der vierte Evangelist habe die von ihm vorgefundene plastische und populäre Anschauung von der persönlichen Wiederkunft Christi ersetzt wissen wollen durch eine ideale, geistige Auffassung der Parusie. Der Jesus des Johannesevangeliums wisse nur von einem unsichtbaren Kommen des verkörnten Gottesohnes, von einem Besuch bei den Seinen im Heiligen Geist, von einer rein immanenten Entfaltung seines rein geistig zu deutenden Königreiches, und verlege das Endgericht in die Gegenwart, in das innere Leben des einzelnen. Merkwürdig nur, daß der Zeichner dieses Jesusbildes mit solch kühnem, ja revolutionärem Unterfangen auch gar nichts erreicht, merkwürdiger noch, daß die Kirche seiner Zeit von seiner Absicht gar nichts gemerkt hätte. Es muß in der Tat als starkes Mißverständnis bezeichnet werden, wenn Jesus nach dem Johannesevangelium von einer mit dem christlichen Gemeinglauben übereinstimmenden Parusie nichts gewußt und nichts gesagt haben sollte. Man mag zugeben, daß gewissen Aussagen in seinen „Abschiedsreden“ eine Allgemeinheit in der Ausdrucksweise eignet, infolgedessen jene irrige Beurteilung des vierten Evangeliums entstehen konnte, wonach Jesu Kommen zu den Seinen allemal mit dem des von ihm verheißenen Parakleten identisch sei. Aber sorgfältige Exegese wird ein Wort wie 14, 8: „Ich will euch nicht Waisen lassen, ich komme zu euch“ nicht wohl anders verstehen dürfen, als im Sinne einer Steigerung zu dem Gedanken einer Ausrüstung mit dem Geist der Wahrheit (B. 16ff.), und wird auch die folgenden Worte nicht schon als in der Auferstehung Jesu sich erfüllend auslegen können, Vers 19ff.: „Noch um ein kleines, und die Welt sieht mich nicht. Ihr aber sehet mich, denn ich lebe, und ihr sollt auch

leben . . . Ich werde mich ihm (augenscheinlich) offenbaren, nämlich dem, der mich liebt . . . Wir werden zu ihm kommen und werden Wohnung bei ihm (nicht etwa: in ihm) machen," ebensowenig die Worte der Epistel des Sonntags Jubilate 16, 16: „Ueber ein kleines, so werdet ihr mich nicht sehen, und aber über ein kleines, so werdet ihr mich sehen . . . (20) ich will euch wiedersehen, und euer Herz wird sich freuen, und eure Freude wird niemand von euch nehmen. Und an jenem Tage werdet ihr mich nichts fragen"; nicht minder die aus der Rogateepistel 16, 26: „An jenem Tage werdet ihr in meinem Namen bitten, und ich sage euch nicht, daß ich den Vater für euch bitten werde; denn er selbst, der Vater, hat euch lieb, darum weil ihr mich lieb gewonnen und geglaubt habt, daß ich von Gott ausgegangen bin." Doch wie man auch diese Stellen beurteilen möge, was will man mit einem Worte Jesu wie Joh. 14, 3: „Ich will wiederkommen und euch zu mir nehmen" anfangen? Und läßt nicht der Verfasser des vierten Evangeliums seinen Jesum 5, 28 davon sprechen, daß alle, welche in den Gräbern sind, seine Stimme hören werden, und daß die da Gutes getan haben, zur Auferstehung des Lebens hervorgehen werden, und die da Böses getan haben, zur Auferstehung des Gerichts? Spricht nicht auch derselbe Verfasser in seinem ersten Briefe davon, daß Jesus werde offenbart werden, von seiner Parusie (2, 28) sowie von einer künftigen Vollendung der Kinder Gottes, gemäß welcher sie ihm gleich sein werden, wenn sie ihn sehen werden, wie er ist (3, 2)?

Daß aber der „synoptische" Jesus von einer eigentlichen, persönlich zu verstehenden Wiederkunft seiner selbst wiederholt und unzweideutig gesprochen habe, wird wohl nicht leicht geleugnet werden. Es ist das freilich ein schwerer Stein auf der Herzgrube derer, die gern einen von allen Anstößen freien Jesus als historische Persönlichkeit gewinnen und festhalten möchten. Aber es wird nicht gelingen, weder die Wiederkunftsaussagen Jesu samt und sonders als unecht, als Ge-

dankengebilde der Urgemeinde, die sie ihm in den Mund gelegt habe, zu erweisen, noch auch durch den Versuch, jene Aussagen abzuschwächen oder sie auf ein verschwindendes Minimum von Zukunftsgedanken einzuschränken, mit denen Jesus sich erst gegen Ende seiner irdischen Laufbahn, vielleicht auch noch unsicher tastend, getragen habe, einen Jesus erstehen zu lassen, der vor der Vernunft begreiflicher und für unser Geschlecht annehmbarer wäre als der alte „dogmatische“ Jesus. Solche Unsicherheit sind wir bei ihm sonst gar nicht gewohnt; und wie sollte uns ein solcher Jesus erklärlicher und genehmer sein, der am Ausgang seines Erdenlebens, als er sein Werk nicht so vorwärts gehen sah, wie er erwartet hatte, zu dem kühnen Hilfsgedanken einer Wiederkunft in Herrlichkeit gegriffen habe? Der schrecklichen Eventualität: ein Wahnsinniger oder ein Gottmensch! entgehen wir auch dann nicht, ja dann noch weniger. Denn wahrhaft große Männer pflegen sonst, je mehr Erfahrungen sie sammeln, je näher sie dem Ende ihrer Laufbahn kommen, desto reifer und nüchterner zu urteilen, wenigstens mit Beziehung auf sich selbst immer mehr die Schranken des menschlichen Könnens einzusehen und einzugestehen: hier aber sollte Jesus gerade in den letzten Tagen oder Wochen vor dem Kreuzestode sich und die Seinen mit jenen eiflen Hoffnungsgedanken berauscht haben?

2.

Doch lassen wir derlei Umwertungen unseres christlichen Glaubens beiseite, und wenden wir uns dem zu, was für uns jetzt im Vordergrunde steht: Jesus ist der künftige Richter, der Welt Richter! Auch darin liegen wieder zwei Gedanken ineinander. Daß einmal ein gerechtes Gericht über die Menschen ergehen werde, davon wissen auch andere Religionen zu sagen, und zumal Israel war der Gedanke eines künftigen Gerichtes, welches Jahve vornehmen werde, beides an Israel selbst und an den Heiden, so in Fleisch und Blut übergegangen, daß

darüber unter frommen Israeliten kein Streit war (vgl. 3. B. Röm. 3, 5f.). Aber das ist nun das Besondere an unserem Bekenntnis, daß es den Vollzug des Weltgerichts mit der Person des wiederkommenden Herrn Jesus Christus verbindet. Aber auch damit bewegt es sich durchaus auf der Linie neutestamentlicher Aussagen im Munde Jesu selber und seiner Apostel, ja schon seines Vorläufers. Während es im Alten Testament Jahve selber ist, der das Gericht vollzieht, so hat Johannes der Täufer von dem Stärkeren, der nach ihm kommen werde, gesagt, er werde mit Geist und mit Feuer, d. i. mit dem Feuer des Gerichts, taufen; die Wortschaukel sei in seiner Hand; er werde seine Tenne fegen, und er werde seinen Weizen in seine Scheune sammeln, die Spreu aber mit unauslöschlichem Feuer verbrennen (Matth. 3, 12 und Parall.). Die Messianität des kommenden Gottesboten und seine richterliche Exekutivgewalt sind ihm unzertrennlich verbunden.

Was aber Jesus selbst betrifft, so sei nur an einige Stellen erinnert: am Schluß der Bergpredigt stellt er sich als denjenigen hin, der nicht nur, allerdings auch, danach entscheiden werde, ob man ihn mit dem Munde bekannt haben werde als Herr, Herr!, auch nicht danach, ob man auf Grund seines Namens charismatische Begabung entfaltet habe, sondern vor allem danach, ob man den sittlich-religiösen Willen seines himmlischen Vaters erfüllt haben werde. Aber er selbst ist es doch, welcher dann zu den Scheinheiligen sagen wird: „Ich kenne euch nicht als mein eigen an; weicht alle von mir, ihr Uebeltäter!“ Wie majestätisch, im Munde eines gewöhnlichen Sterblichen geradezu blasphemisch, klingt das Wort Matth. 16, 27: „Der Sohn des Menschen wird kommen in der Glorie seines Vaters mit seinen Engeln, und dann wird er geben einem jeglichen nach seinen Werken!“ Angesichts seines tragischen Hingangs spricht er davon, daß schreckliche, auch die Natur mitumfassende Katastrophen als Vorzeichen dem schließlichen Ende vorausgehen sollen, und dann werde erscheinen das Zeichen des Sohnes des Menschen am Himmel, und alle Ge-

schlechter auf Erden werden heulen, und kommen werden sie sehen den Sohn des Menschen auf den Wolken des Himmels mit großer Macht und Herrlichkeit, und weiter spricht er von einer Sammlung seiner Auserwählten von den vier Winden her in sein Reich: was ist das anders als ein anderer Ausdruck für Gericht halten? Matth. 24, 29—31. Seine Parusie wird die Menschen in einem Zustande vorfinden, der dem zur Zeit Noahs gleicht, und nun tritt eine Scheidung ein: der eine wird angenommen, der andere wird allein gelassen werden! Vgl. Matth. 13, 41 f.: „Der Sohn des Menschen wird seine Engel senden, und sie werden sammeln aus seinem Reich alle Argernisse und die da unrecht tun, und werden sie in den Feueröfen werfen; da wird sein Heulen und Zähneknirschen. Dann werden die Gerechten leuchten wie die Sonne in ihres Vaters Reich.“ „Wachet also, denn ihr wisset nicht, an welchem Tag euer Herr kommen wird!“ Man muß einmal alles, was in Kap. 24 und 25 bei Matthäus geschrieben steht, im Zusammenhang lesen: über das Gottesgericht, welches Jerusalem treffen wird, hinweg über die mancherlei erschütternden, die Gemeinde bedrängenden Nöte, über die letzte große Drangsalzeit hinweg erhebt sich die Rede des Herrn bis hin zu dem jüngsten Gericht, das er selbst vollziehen wird, nach einer Zeit, da sich etlicher seiner Knechte der Leichtsinn bemächtigt haben wird, weil ihnen die Zeit zu lang wird und sie sagen: Unser Herr verzieht (24, 48), und siehe solche Schalksknechte werden zertheilt, und sie empfangen ihren Lohn mit den Heuchlern. Klug sein gilt's und treu! Sonst hat man keinen Teil an der Hochzeitsfreude des Herrn (25, 1 ff.; 21, 23). Und von dem Gericht, das über die ergeht, welche ihn kennen und in seinem Dienste stehen, wird, so scheint es, noch unterschieden das allgemeine Völkergericht 25, 31 ff., da kein anderer als er selbst, der Sohn des Menschen, in seiner Herrlichkeit und alle Engel mit ihm von dem Throne seiner Herrlichkeit aus über alle Völker, das will hier sagen über die Nichtchristen, Gericht halten und die einen, welche, ohne daß sie davon als etwas Be-

sonderem wissen werden und wissen wollen, an den Jüngern Jesu Liebe erwiesen haben, als Gesegnete seines Vaters in das Reich eingehen werden, das ihnen bereitet war von Anbeginn der Welt, während die, welche jene Liebeswerke unterlassen haben, dem ewigen Feuer anheimfallen werden.

Jesus hat sich, wenn er sich als Richter hinstellt, gleichwohl nicht geradezu mit Gott identifizieren wollen. Er weiß, daß Gott ihm als Menschensohn das Gericht gegeben hat. Der Vater richtet durch den Sohn, Joh. 5, 27. Die Ausführung des Gerichts gehört ihm an als dem, der den Heilsrat Gottes verwirklicht. So finden wir auch in den apostolischen Schriften des Neuen Testaments beides betont, daß Gott richtet, und daß Christus richtet. Röm. 14, 9—12 lesen wir: „Dazu ist Christus gestorben und wieder lebendig geworden, daß er sowohl über Tote als auch über Lebendige Herr sei. Du aber, was richtest du deinen Bruder? Oder auch du, was verachtest du deinen Bruder? Denn wir werden alle vor dem Richterstuhle Gottes stehen. Denn es steht geschrieben: „So wahr als ich lebe, spricht der Herr, mir soll jedes Knie sich beugen und jede Zunge soll Gott bekennen“ (Jes. 45, 23). Darum wird also ein jeder von uns über sich selbst Gott Rechenschaft geben.“ Aber wenn schon hier nach vielen nicht zu verachtenden Textzeugen vielmehr Richterstuhl „Ch r i s t i“ zu lesen ist, wie denn auch vorher Vers 9 von der allgemeinen Herrschaft Christi die Rede war (vgl. Phil. 2, 10 f.) und Vers 8 unter dem Herrn, dem wir leben und dem wir sterben und dessen Eigentum wir sind, kein anderer als Christus gemeint war, so hat Paulus 2. Kor. 5, 10 jedenfalls geschrieben: „Wir müssen alle offenbart werden vor dem Richterstuhl Ch r i s t i, auf daß ein jeder empfangen, nachdem er gehandelt hat bei Leibes Leben, es sei gut oder böse.“ Er selbst ist es, der Herr Jesus Christus, der am „Tage des Herrn“, bei seiner Parusie, den Menschen der Sünde, den Sohn des Verderbens, seinen und Gottes Widersacher, mit dem Geist oder besser Hauch seines Mundes vertilgen und durch die Erscheinung seiner Zukunft

vernichten wird (2. Theff. 2, 8). Aber anderseits, diese Erscheinung Jesu ist seine „Offenbarung vom Himmel her“ (2. Theff. 1, 7), d. h. zweifellos: Gott wird ihn offenbaren und als Richter entsenden (vgl. Hebr. 1, 6; 1 Petri 1, 13; 5, 4; Luk. 17, 30). Den Korinthern gibt Paulus, im Hinblick auf ihr ungehöriges und unzeitgemäßes Krifeln und Richten gegenüber ihren Lehrern, besonders gegenüber seiner eigenen Person, zu bedenken, daß es ihm „zu einer sehr geringfügigen Sache“ ausfchlage, von ihnen oder von einem menschlichen Gerichtstage beurteilt zu werden. „Der, welcher mich beurteilt, ist der Herr. Darum richtet nichts vor der Zeit, bis daß der Herr komme (d. i. Christus,) welcher einerseits das Verborgene der Finsternis ans Licht bringen und anderseits die im Herzen versteckten Ratschläge der Leute offenbaren wird.“ Ihm, Christo, sind Paulus und seine Mitarbeiter rechenchaftspflichtig. Denn sie sind Christi Diener und Haushalter über Gottes Geheimnisse, und von Gottes Seite her, nicht von Menschen her, wird am Tage des Gerichts einem jeden treuen Knechte entsprechendes Lob widerfahren. Wiederum lesen wir 2. Tim. 4, 1: „Ich beschwöre dich vor Gott in Christo Jesu, welcher Lebendige und Tote richten wird, gemäß seiner Erscheinung und seinem Königreich“. Und wenn es Röm. 2, 11 heißt: „Es ist kein Ansehen der Person, bei Gott“, so müssen die Herren Eph. 6, 9 (vgl. Kol. 4, 1) sich mahnen lassen, daß sie gegen ihre Sklaven tun, was recht und billig ist, ohne Drohen, sintemal sie doch wüßten, „daß ihr und euer Herr im Himmel ist und kein Ansehen der Person bei ihm ist“, d. i., nach dem Zusammenhange (vgl. B. 6, 8; Kol. 3, 24) kein anderer als Christus. Genauer drückt sich der Apostel aus Röm. 2, 16, indem er sich und seine Leser mit Beziehung auf die sich anklagenden oder auch entschuldigenden Herzenserwägungen der Menschen versetzt auf den Tag, „da Gott das Verborgene der Menschen richten wird nach meinem Evangelium durch Christum Jesum“. Dem entspricht, was Paulus in Athen (Ap.-Gesch. 17, 30 f.) in ge-

drungener Kürze ausspricht: Gott habe die Zeiten der Unwissenheit übersehen und verkündige nunmehr den Menschen, alle sollten überall Buße tun, fintemal er einen Tag bestimmt habe, an dem er richten werde den Weltkreis in Gerechtigkeit, durch Mittlerschaft eines Mannes, den er dazu bestimmt habe, nachdem er durch seine Auferweckung von den Toten allen den Glauben dargeboten und ermöglicht habe. Vgl. schon Ap.-Gesch. 10, 42; auch 1 Petri 4, 5.

Auch in der Offenbarung Johannis ist es nicht anders: der Herr, der allmächtige Gott, der da war, der da ist und der da kommt, dem das Heilig, Heilig, Heilig erschallt, wird unterschieden von dem Lamm, dem Löwen aus dem Stamm Juda, dem Wurzelschößling Davids (4, 8 f; 5, 5. 6 u. a.). Gleichwohl gehört wieder der durch das Lamm dargestellte Jesus Christus, der treue Zeuge, der Erstgeborene der Toten, der Fürst unter den Königen auf Erden (1, 5) ganz zu dem allmächtigen Gott, dem Welterschöpfer; denn beiden, dem, der auf dem Throne sitzt, und dem Lamm, geschieht in gleicher Weise majestätischer Lobpreis. Christus aber ist es, der zum Gericht erscheint. Auf einer weißen Wolke sitzend kommt er, ähnlich einem Menschensohn, mit goldenem Kranze auf seinem Haupt und in seiner Hand eine scharfe Sichel. Und diese Sichel schleudert er auf Geheiß eines Engels, das will sagen, auf Weisung Gottes, der zur Übermittlung seines Willensentschlusses sich eines Engels bedient, auf die Erde, „und die Erde wurde abgeerntet“ (Offb. 14, 14. 15.). Es ist das Gericht nach der Seite hin gemeint, wonach es die Einbringung der reifen Weizen ähnlichen Frommen in das Gottesreich bedeutet, während nachher das Gericht über die Gottlosen unter dem Bilde einer Traubenlese und Traubenkelterung geschildert wird, und zwar so, daß hier Christus gar nicht beteiligt erscheint, sondern nur Engel (14, 16—20). Indes lesen wir Kap. 19, 15 unzweideutig: Er, nämlich der auf weißem Roß angeritten kommende König aller Könige und Herr aller Herren, „der da heißt treu und wahrhaftig, der

mit Gerechtigkeit richtet und streift, dessen Name ist das Wort Gottes", „trifft die Kelter des Weins des Grimmes des Jornes Gottes, des Allmächtigen." Die Darstellung in Kap. 14, 16 ff. ist brachylogisch; wir werden, auch ohne daß dies besonders gemeldet würde, anzunehmen haben, daß der mit der scharfen Sichel aus dem Tempel und „die Trauben des Weinstocks der Erde" abschneidende Engel sein Werk auf Geheiß Christi tut.

3.

„Zu richten die Lebendigen und die Toten". Nicht bloß die, welche sich dann, wann der Herr erscheinen wird, am Leben befinden, sondern auch die, welche dann gestorben sein werden, auch nicht bloß einzelne Gestorbene, einzelne Lebende, sondern beide insgesamt: das Gericht wird ein die ganze Menschheit umfassendes sein. Hat der ewige Gott seinen Schöpfergeist dem gesamten Kosmos und zumal dem nach seinem Ebenbilde geschaffenen Menschen eingehaucht und auch nach dem Fall nicht ganz entzogen, und hat Gott die Erlösung als eine allgemeine, die ganze Erde umspannende Erneuerung, ja Himmel und Erde miteinander in Harmonie versetzende Neuschöpfung geplant, in welcher eine Menschheit Gottes ihm zur Ehre in völliger Heiligkeit leben und weben soll: so muß auch notwendig die in und mit dem Gericht sich vollziehende Scheidung und Sichtung eine universale sein. Wie unnachahmlich ist schon das Weltgericht des Herrn Zebaoth im Alten Testament geschildert, etwa Jes. 2, 11 ff.: „Der Herr allein wird hoch sein zu der Zeit. Denn der Tag des Herrn Zebaoth wird gehen über alles Hoffärtige und Hohe und über alles Erhabene, daß es geniedrigt werde; auch über alle hohe und erhabene Zedern auf dem Libanon und über alle Eichen in Bajan; über alle hohe Berge und über alle erhabene Hügel; über alle hohe Türme und über alle feste Mauern; über alle Schiffe im Meer und über alle köstliche Arbeit: daß sich bücken muß alle Höhe der Men-

schen und demütigen, die hohe Männer sind, und der Herr allein hoch sei zu der Zeit. Und mit den Götzen wird es ganz aus sein . . . So laßet nun ab von dem Menschen, der Odem in der Nase hat; denn für was ist er zu achten?" Und stellen wir hierneben das Gemälde aus Off. Joh. 6, 12 ff.: „Und ich sah, daß das Lamm das sechste Siegel aufstap, und siehe, da ward ein groß Erdbeben, und die Sonne ward schwarz, wie ein härterer Sack, und der Mond ward wie Blut . . . und die Könige auf Erden und die Großen und die Reichen und die Hauptleute und die Gewaltigen und alle Knechte und alle Frauen verbargen sich in den Klüften und Felsen an den Bergen und sprachen zu den Bergen und Felsen: Fallet über uns und verberget uns vor dem Angesichte des, der auf dem Throne sitzt, und vor dem Zorn des Lammes. Denn es ist gekommen der große Tag seines Zornes, und wer kann bestehen?" Er, der Augen hat wie Feuerflammen, wird alle und alles finden und an den Tag bringen. „Da", so läßt der Sänger des Muspilli sich vernehmen — er werde hier angeführt zum Zeugnis, wie tief und innig die ernstesten Gedanken des Gerichts sich früh mit der zum Christentum bekehrten deutschen Volksseele vermählten — „da wird enthüllt, was immer der Mensch getan hat; da soll die Hand, das Haupt, aller Glieder jegliches bis zum kleinsten Finger sagen, was sie unter den Menschen Frevels vollbrachten. Es ist keiner, so lieft man, der dann etwas zu erlügen vermöchte." Freilich, unser Glaubensbekenntnis ist auch hier wieder groß durch die alles umfassende Kürze und Knappheit des Ausdrucks: „Lebendige und Tote" (Ap.-Gesch. 10, 42; Röm. 14, 9; 2. Tim. 4, 1; 1. Petri 4, 5; vgl. auch Off. 11, 18; 14, 13; 20, 5. 12). Nicht einmal der Umstand wird hier angedeutet, daß ein Gericht wie über die Lebenden so über „die Toten" nicht eigentlich erfolgen kann, ohne daß die letzteren wieder in einen Zustand leiblichen Lebens eingetreten sind. Mit anderen Worten: der Abhaltung des Gerichtes muß die Erweckung der

Toten vorausgehen. Eine Vergeltung für das, was bei Leibesleben getan ist, kann nach christlichem Glauben auch nur an einem im leiblichen Leben begriffenen Menschen zutage treten. Von diesem Gesichtspunkte aus will das bekannte Wort des Apostels Paulus gewürdigt werden: „So die Toten nicht auferstehen; laffet uns essen und trinken, denn morgen sind wir tot!“ (1. Kor. 15, 32; vgl. 2. Kor. 5, 10). Daraus ergibt sich auch, daß im Bekenntnis nur von einem Gerichte die Rede ist, welches die Menschen trifft. Daß auch über die Engel ein Gericht ergehen werde, davon weiß die Schrift nichts. Wir lesen wohl einmal bei Paulus, 1. Kor. 6, 3 den Satz: „Wisset ihr nicht, daß wir Engel richten werden?“ Aber zweifelsohne steht hier „richten“ im weiteren Sinne von: Verwaltung ausüben, herrschen, wie in dem Satze ebendort Vers 2: „Wisset ihr nicht, daß die Heiligen die Welt richten werden?“ oder wie in dem Worte Jesu an die Apostel, Matth. 19, 28: „Wenn der Sohn des Menschen sitzen wird auf dem Throne seiner Herrlichkeit, dann werdet ihr sitzen auf zwölf Thronen und richten die zwölf Geschlechter Israels“; vgl. Daniel 7, 22: „bis der Alte der Tage kam und das Gericht den Heiligen des Höchsten gegeben wurde und die Zeit kam, daß die Heiligen das Königreich in Besitz nehmen sollten.“

Das Bekenntnis sagt darüber nichts, ja nicht einmal darüber, welches der Maßstab des Gerichtes sein werde, auch nichts über das zu erwartende Urteil und dessen Ausführung, nichts über etwaige verschiedene Phasen des Gerichts. Wie sonst allemal die Tatsachen, so steht auch hier die gewaltige Tatsache des Gerichts als solche im Vordergrund, wie ein mächtig emporragender Granitfels, dessen erhabener Anblick sich den Bekennern ins Herz und Gewissen prägen soll. Das mußte sich für den Christen, dem bei der Taufe zugemutet wurde, das apostolische Glaubensbekenntnis oder ein ähnliches — in keinem Falle fehlte ja das Bekenntnis von dem zukünftigen Gericht — als das seinige zu sprechen, von selbst

verstehen, daß der Richter, derselbe, dessen schlechthin notwendige Heilsmittlerschaft der Täufling beim Eintritt in die Kirche durch sein Glaubensbekenntnis bezeugte, dereinst nach denselben Maßstäben richten werde, welche seine Predigt auf Erden an die Menschenherzen angelegt hatte: ob gute Früchte, die dem Herrn zu gefallen vermögen, vorhanden seien, oder ob der Lebensbaum des betreffenden Menschen böse und arge Früchte trage. Böse Gedanken und Entschlüsse (1. Kor. 4, 5) werden ans Licht gebracht; über jedes unnütze Wort, das geredet worden ist, wird Rechenschaft gegeben werden sollen, und jedes arge Wort wird in den Feuerofen der göttlichen Heiligkeit geworfen werden und verbrennen, oder vielmehr: der Mensch, welcher solche böse Früchte gebracht hat, wird, weil er selbst ein seinem innersten Kern und Wesen nach böser Mensch sein muß, dem Verderben preisgegeben werden. Und umgekehrt: jeder, der da aus dem guten Schatze seines Herzens heraus gute Gedanken und lobenswerte Worte und Werke hervorgebracht hat, wird das Erbteil des ewigen Lebens empfangen. Ist er doch einem guten Baume gleich gewesen oder vielmehr erst geworden, und diese Umwandlung seiner Wesenheit erklärt sich nur daraus, daß derselbe Herr, der richten wird, ihn zuvor durch seine mächtige und erneuernde Gnade aus dem unfruchtbaren Uferlande des toten Meeres versetzt hat in die fruchtbaren Gefilde Garons und Edens. So liegt schließlich alles an dem Verhalten zu ihm, dem Heilsmittler. Der Glaube an ihn rettet, jetzt und dereinst. Kein Zweifel, daß der Kerkermeister von Philippi, wenn er die Frage stellt: „Ihr Herren, was muß ich tun, daß ich gerettet werde?“ zunächst an das künftige Gericht gedacht hat mit seinem Schrecken und seiner unnachsichtlichen furchtbaren Bestrafung der Gottlosen. In dem Erdbeben, in dem wunderbaren Freiwerden seiner Gefangenen von Stock und Fesseln sieht er, sicherlich schon durch die Missionspredigt des Paulus ein wenig über die christlichen Wahrheiten unterrichtet, ein zweiter Haupt-

mann am Kreuze, Wetterleuchten des jüngsten Gerichts. Und wenn Paulus ihm erwidert: „Glaube an den Herrn Jesum, so wirst du und dein Haus gerettet werden“, so hat auch er dabei das künftige Gericht im Auge. Demselben entgeht, d. h. seinem verdammenden Urteilspruche entgeht, wer hier auf Erden das Heil ergreift. Darum kann auch Jesus bei Johannes (3,16) zu Nikodemus sagen, daß Gott seinen Sohn in die Welt gesandt habe, nicht um die Welt zu richten, sondern damit die Welt durch ihn gerettet werde, und: „Wer an ihn glaubet, der wird nicht gerichtet werden, wer aber nicht glaubt, der ist schon gerichtet, weil er nicht geglaubt hat an den Namen des eingeborenen Sohnes Gottes.“ Damit ist zusammenzuhalten das Wort Joh. 5, 24: „Wahrlich, wahrlich, ich sage euch: Wer da höret mein Wort und glaubet dem, der mich gesandt hat, der hat das ewige Leben, und er kommt nicht ins Gericht, sondern er ist vom Tode ins Leben hinübergeschritten.“

Gleichwohl werden auch die Gläubigen, deren Lebensstand gottgefällig sein wird und deren Werke als probehaltig werden befunden werden, nicht in jeder Beziehung um ein Gericht herumkommen. Der verreißt gewesene Hausherr kommt wieder und hält Abrechnung mit seinen Knechten, nicht bloß mit dem Schalksknecht, sondern auch mit denen, die treu erfunden werden. „Der Herr ist es, der mich richtet“, schreibt Paulus an die Korinther, nämlich am Tage, da er kommt, und im Gegensatz zu einem „menschlichen Tage“, da die Korinther Charakter und Leistungen ihrer Prediger auf die Wage ihrer Kritik legen wollten, wird er seine Diener nach keinem anderen Gesichtspunkte richten als nach der Haushaltertreue. In einem grandiosen Gemälde beschreibt uns das jüngste Gericht der Seher der Offenbarung (20, 12 ff.): „Ich sah die Toten, die großen und die kleinen, stehen vor dem Thron, und Bücher wurden aufgetan, und ein anderes Buch ward aufgetan, das ist das Buch des Lebens; und die Toten wurden gerichtet nach dem, was geschrieben stand in den Büchern, nach ihren Werken . . . Und wenn

jemand nicht gefunden wurde in dem Buche des Lebens geschrieben, wurde er in den Feuersee geworfen."

Dem mündlichen Unterricht blieb es auch vorbehalten, näheres über die Urteilstvollstreckung und die Vergeltung zu sagen. Hier werden die jungen Christen gehört haben, was durchgängige Schriftauffassung ist, daß bei gleichem, allgemeinem Grundlohn der Seligkeitsgnade doch eine Mannigfaltigkeit der Abstufung eintreten werde, und daß mancher nur „so wie durchs Feuer" (1. Kor. 3, 15), d. h. mit knapper Not der Rettung und Seligkeit werde theilhaftig werden, und daß auch viel oder wenig Streiche den Lohn der Verurtheilten bilden werden. Im übrigen aber wird man sagen dürfen, daß die Kirche in völliger Übereinstimmung mit alt- und neutestamentlichen Aussagen recht kräftige Farben auf ihre Bildertafeln auftrug und sich nicht scheute, das schlafende und träge Gewissen gerade durch die unerbittliche Schärfe und Strenge des Entweder — Oder: gerettet oder verdammt, ewig selig oder ewig unglücklich, Freude bei und mit dem Herrn oder unsägliche Qual im Verein mit dem Teufel und seinen Engeln zu wecken und zu erschüttern.

Man braucht nur in die ältesten literarischen Denkmäler, welche uns außerhalb des neutestamentlichen Kanons in der Kirche erhalten worden sind, einen Blick zu werfen, um diese Behauptung bestätigt zu finden. Herma's sieht — am Ausgang des ersten Jahrhunderts — den Herrn des von ihm im Gesicht geschauten Turmbaues dem Turme sich nahen und mit einem Stabe jeden Stein berühren, ob er auch probehaltig befunden werde (Gleichn. IX, 6, 1—3). Jeder Stein stellt einen Christen dar, aber keineswegs lauter solche, die im Gerichte bestehen. „Sehet auf das künftige Gericht", ruft er den unmäßigen und hartherzigen Reichen zu (Gesichte III, 9, 3). Die, welche schließlich vom lebendigen Gott abfallen und danach keine Sinnesänderung zeigen werden, sind solchen gleich, die ins ewige Feuer fallen und verbrennen. —

Auf die Drohung des Statthalters gegen Polykarp, er werde, wenn er sich vor den wilden Tieren nicht fürchte, seinem Leben durch Feuer ein Ende machen, erwiderte der freimütige und fromme Greis — etwa 60 Jahre später als Hermas —: „Du drohst mir mit einem Feuer, das nur eine Zeitlang brennt und bald wieder erlischt. Denn du weißt nichts von dem Feuer des künftigen Gerichts und der ewigen Bestrafung, welches den gottlosen Menschen aufgespart wird.“ Der älteste uns erhaltene „Apologet“, Aristides der „Philosoph“, um 138, ermahnt den Kaiser Hadrian oder vielmehr M. Antonius Pius am Schluß seiner Apologie: „Mögen alle, welche Gott nicht erkannt haben, zuvorkommen dem schrecklichen Gericht, welches durch Jesus Christus über das ganze Menschengeschlecht kommen wird.“ Und Justin schreibt in seiner ersten Apologie (Kap. 17), nicht viel später: „Wenn ihr, trotzdem daß wir für euch beten und alles in die Öffentlichkeit rücken, euch darum nicht kümmern, so wird uns das gar nicht schaden, sintemal wir glauben oder vielmehr davon zuversichtlich überzeugt sind, daß jeder, nach dem seine Taten es verdient haben, dafür durch das ewige Feuer büßen und nach dem Maß der von Gott empfangenen Fähigkeiten Rechenschaft ablegen wird.“ Derselbe Justin erzählt in der zweiten Apologie (Kap. 2) in ergreifender Weise, wie eine edle, von einem lasterhaften Leben zum Christentum, d. h. aber auch zu frommem Wandel bekehrte vornehme Frau ihrem heidnischen und ausschweifend lebenden Ehemanne ernstlich darob Vorhaltungen machte unter Hinweis darauf, daß die, welche im Widerspruch mit der Vernunft und der Gerechtigkeit einen lasterhaften Wandel führten, eine Bestrafung im ewigen Feuer erwarte.

Ach, wie hart klingen solche Reden unserem weichlich gewordenen Empfinden und Geschmack, so sehr, daß auf unseren Kanzeln nichts mehr gesagt, in den Schulen nichts mehr gelehrt werden soll vom künftigen Gericht. Denn schon

steht es so, daß nicht etwa bloß Jesus ausgeschaltet wird aus dem Lehrstück vom künftigen Gericht — dieses sei Gottes, nicht Jesu Sache —, sondern daß Gott selbst und sein Gericht aus dem Glauben der Leute verbannt und zu einem Hirngespinnst herabgewürdigt wird. Möget ihr denn zusehen, wie weit ihr mit solcher Zerstörung des Gerichtsgedankens kommt! Oder meint ihr, es genüge zu sagen, die sittliche Weltordnung erheische ein züchtiges, ehrbares Leben, Rechtsschaffenheit und Wahrhaftigkeit gegen jedermann und alle Tugenden? Ich glaube, daß, wo der Gedanke eines wirklichen Endgerichts beseitigt oder auch nur verkümmert wird, da auch aller Zucht, Ehrbarkeit und Treue das stärkste Fundament entzogen wird. Paulus hat einem Felix nicht stoische Tiraden über Natur- und Weltordnung zu hören gegeben und kein Kolleg über Pflichten gegen den Nächsten und gegen den Leib gehalten, sondern ihm die Forderungen des heiligen und gerechten Gottes vor Augen gestellt und ihm vom künftigen Gericht gepredigt. Diese Predigt saß fest wie ein Angelhaken.

Aber wie? Wo bleibt denn Jesus Christus, der Welt Heiland? Der freundliche Helfer? Der Seelen Freund? O er bleibt immdar auf dem Felde seines Berufs, auch am jüngsten Tage, da er Gericht hält. Die aufrichtigen Seelen wird er nicht verwerfen, die nach Heil sehnüchtig verlangenden nicht zurückstoßen, aller Schwachen sich erbarmen. Gott hat ihm das Gericht gegeben, weil er Menschensohn ist, und eben darum, weil er unseres Fleisches und Blutes theilhaftig geworden ist, kann und wird er Mitleid haben mit unseren Schwachheiten. Für die Frommen und Aufrichtigen aller Art hat der Satz: „Von dannen er kommen wird, zu richten die Lebendigen und die Toten“ nicht lediglich etwas Beunruhigendes, sondern sie fühlen sich durch dasselbe erinnert an das Psalmwort: Freuet euch mit Zittern! und gemahnt, solange es noch Zeit ist, den Herrn der Gnade zu suchen. Nach der alten bekannten Legende hat das Stück des Glaubensbekenntnisses, welches uns beschäftigt hat, der Apostel Matthäus als

seinen Beitrag für das Zustandekommen des Apostelikums hinzugebracht. Matthäus war ein Zöllner und Sünder gewesen, aber er hatte aus Jesu Munde gehört: „Ich bin nicht gekommen, die Gerechten zur Buße zu rufen, sondern die Sünder.“ Ohne diesen Trost wäre allerdings der Gerichtsgedanke unerträglich. Nun er aber gebunden ist an die Person des Heilvermittlers, Jesu Christi, singt seine Gemeinde beides wie in einem Atemzeuge: Wie soll ich dich empfangen, und wie begegn' ich dir! und: Er kommt zum Weltgerichte, zum Fluch dem, der ihm flucht; mit Gnad' und süßem Lichte dem, der ihn liebt und sucht.

Ich glaube an den Heiligen Geist.

Von Professor D. Bachmann, Erlangen.

1.

Wie kommt der Satz vom Glauben an den Heiligen Geist in das uralte Bekenntnis der Christusgemeinde? Nun, auch in dieser Hinsicht ist das Bekenntnis ein freuer Ausdruck der apostolischen Verkündigung, ein notwendiger Wiederhall zu ihr aus dem Herzen der jungen, werdenden Kirche. Gleich in seiner Pfingstrede hat einst Petrus den Anbruch des Zeitalters des Geistes, der sich von Gott über alles Fleisch ergießen will, verkündigt, Christum den Erhöhten als den Inhaber und Spender Heiligen Geistes bekannt, am wunderbaren Walten dieses Geistes in der Schar der Bekenner Jesu die Erhöhung Jesu nachgewiesen und denen, die sich auf den Namen Jesu Christi würden taufen lassen, die Gabe des Geistes verheißen (Ap.-Gesch. 2, 16 ff. 33 ff. 38). In den wunderbaren Kräften also, die von oben auf ihn und seine Freunde niederströmten, sah der Apostel ein Unterpfand und eine Frucht der himmlischen Herrschaft seines Herrn. In der Geisteserfahrung bewährte und vollendete sich ihm die Christusgewißheit. Mit der Christuspredigt verband sich so von Anfang der Hinweis auf den Geist, die Verheißung des Geistes. Wir dürfen uns Petrus und die anderen Apostel und Paulus, diese urchristlichen Missionare, denken als Boten, die durch das Volk und die Völker ziehen mit dem Bewußtsein: wir predigen euch Christum und seine Herrschaft, wir bringen euch den Heiligen Geist. Aus diesem Bewußtsein heraus leitete Paulus die Christen in Galatien an, das in ihnen sich regende Neue, die Kräfte, die unter ihnen

auftraten, das in ihnen aufleuchtende Bewußtsein der Gotteskindschaft als Wirkung des Geistes zu verstehen, der ihnen zuteil geworden sei (Gal. 3, 2 ff.; 4, 6); er ermahnte sie nicht minder, sich diesen Geist zur Quelle eines neuen heiligen Wandels in innerer Freiheit, in Liebe, im Sieg über die Begierden des Fleisches, zum Vermittler einer für die ewigen Lebenswerte fruchtbaren Aussaat dienen zu lassen (5, 5—6, 10). Die Brüder in Korinth strebte er mit der Gewißheit zu erfüllen, es wohne wie in einem Tempel Gottes Geist in ihnen, wenn sie und weil sie auf dem einen Grunde ruhen blieben, der gelegt ist, nämlich auf Jesus Christus (1. Kor. 1, 16; 6, 19). Sie, die auf die Fülle sonderlicher und außerordentlicher Geistesgaben sich viel zugute taten, ja darob sich widereinander ereiferten, sie lehrte er, daß schon im einfachsten Bekenntnis zum Herrn der Geist wirke, und daß der herrlichste, beste, fruchtbarste Erweis des Geistes die Liebe sei, die alles frage, glaube, hoffe, dulde (12, 3; 13, 1 ff.). Klar zu machen suchte er ihnen, daß die Herrlichkeit Christi gerade darin liege, daß er den Geist, den leben- und freiheitspendenden Geist bringe, nicht ein tötendes, in Buchstaben erhartendes Gesetz (2. Kor. 3, 4—18). Diese Gemeinde und alle die Gemeinden, in deren Ohr und Herz er das Evangelium von Christo hatte hineinreden dürfen — sie lagen vor seinem Blicke wie ein Brief, den Christus in Menschenseelen hinein durch den Geist geschrieben habe (3, 3). Im Römerbriefe beschreibt Paulus die Heilsgemeinschaft des Menschen mit Gott, wie sie aus der rechten Erfassung Jesu Christi sich ergibt. Sie verwirklicht sich ihm aber auch darin, daß Gott Jesum Christum zum Mittler des Geistes macht und durch diesen Geist ein Leben reiner gottgemäßer Gesinnung, gottfreundiger Zuversicht und sieghafter Überwindung der Sünde erzeugt (Röm. 8, 1—17). Weil ihr im Glauben das Wort der Wahrheit von Christus gehört habt, so seid ihr versiegelt worden mit dem verheißenen Heiligen Geiste — e i n Geist ist es, der unter euch und überall die Juden und die Heiden in Christo zusammen-

fügt zu einer Behauptung Gottes im Geiste — ihr seid schuldig, in diesem Geiste die Einheit unter aller Mannigfaltigkeit der Gaben und Kräfte zu wahren und in klarem Gegensatz zu den Sünden der Vergangenheit aus diesem Geiste heraus euer Leben neu zu gestalten — mit diesen großen Gewissheiten und hohen drängenden Ermahnungen durchleuchtet und verklärt Paulus den Ephesern ihren Christenstand, ihr Lernen von Christus und ihr Leben in ihm (Eph. 1, 13f.; 2, 11—22; 4, 3ff.; 4, 22ff. 30). Sich und seinen geistlichen Sohn Timotheus weiß Paulus für die Arbeit der Bewahrung der „gesunden Rede“ getragen von dem einen in ihnen wohnenden Heiligen Geiste, dem Geiste der Kraft und der Liebe und der Zucht und der Furchtlosigkeit (2. Tim. 1, 14. 7). Wie aber Paulus, so zeugt auch in seinen Briefen Petrus vom Geiste. Die Christen Asiens lehrt er glauben, daß Gottes Geist mit seiner heiligenden Kraft sie ergriffen habe, indem sie Christo sich unterwarfen und die Reinigung durch sein Blut empfangen (1. Petr. 1, 2); zu einem geistbelebten Hause will er die Christusgemeinde sich vollenden sehen, und den erhöhten Herrn, an den seine Leser glauben, ohne ihn zu sehen, den sie lieben, ohne ihn je gesehen zu haben, zeigt er ihnen als selber lebend im Geiste (2, 5; 3, 18). Inmitten aller Schmach um Christi willen soll sie das hohe Bewußtsein erheben, daß gerade jetzt und gerade darum der Geist der Herrlichkeit Gottes sich auf sie niederlasse (4, 14). Im Besitz des Geistes lehrt endlich J o h a n n e s seine Leser ein Unterpfand dafür finden, daß ihre Gemeinschaft mit Gott und ihr Anteil an dem durch den Sohn bewirkten Heile unverbrüchlich und lebensecht ist (1. Joh. 3, 24; 4, 13). Mit diesem Geiste gesalbt zu sein befähigt zur Unterscheidung zwischen der christusgemäßen Wahrheit und der christusleugnerischen Lüge (2, 19ff.; 2, 27). Hat doch der Geist Gottes selber das Kennzeichen seiner Echtheit daran, daß er sich zu dem im Fleische erschienenen Christus bekennt (4, 2 f.).

In der gesamten apostolischen Verkündigung steht also in der That die Botschaft von Christus und die vom Geiste fort und fort nebeneinander, und zwar nebeneinander nicht im Sinne äußerlicher Beifügung des einen zum anderen, sondern im Sinne innerlicher Verknüpfung. Beide sind miteinander gegeben, ineinander bezogen, unauflöslich verbunden. Der Glaube der apostolischen Gemeinde an Christus war immer zugleich Glaube an den Heiligen Geist.

Man kann das merkwürdig und vielleicht sogar dunkel finden. Denn wenn doch Christus und der Geist beide nichts anderes sind als Organe des lebendigen Gottes, Mittler seiner Herrschaft über die Menschen und seiner Selbstmitteilung an die Menschen, was soll dann solche zwiefältige, verdoppelte Mittlerschaft? Gewiß, das Dasein einer Mittlerschaft an sich bedeutet auf diesem Gebiete nicht Abminderung der Unmittelbarkeit. Das ist schon im Alten Testament ganz klar. Es lebt ja das Alte Testament voll, ganz und freudig in der Gewißheit um die unmittelbare Herrschaft Gottes. Alle Organe, deren sich Gott bedient, sind Ausdruck dieser Unmittelbarkeit, nicht aber eine Schranke für sie. Je herrschgewaltiger sich die Herrschaft Gottes gestaltet, um so voller, um so völliger erfüllend ergießt sie sich in die von ihm erwählten und gebrauchten mittlerischen Mächte. Das Vorhandensein einer Mittelsmacht selbst und an sich also ist nicht das Merkwürdige oder Dunkle. Aber scheint es nicht fast so, als ob schon im Alten Testament eine gewisse Konkurrenz vorhanden sei zwischen den beiden mittlerischen Organen Gottes, zu denen sich auch der Glaube der Urchristenheit und ihrer Führer bekannte? Das Alte Testament erwartet doch von der Zukunft den vollen Anbruch der Gottesherrschaft. In erhabenen Weissagungen und Verheißungen spricht es diese Erwartung aus. Aber haben wir nicht Weissagungen, in denen alles Gottesheil der Zukunft aus dem Messias fließt, und anderseits wieder Weissagungen, in denen das Heil ganz aus der Mitteilung Hei-

ligen Geistes entspringt? Ganz auf den Messias richtet z. B. die Zukunftshoffnungen das Wort des Jesaja: „Uns ist ein Kind geboren, ein Sohn ist uns gegeben, und die Herrschaft ist auf seiner Schulter; und er heißt Wunderbar, Rat, Kraft, Held, Ewig-Vater, Friedefürst“ (9, 5). Ganz und ausschließlich auf den Geist aber blickt jenes Wort des Ezechiel, das in der Verheißung gipfelt: „Ich will euch ein neu Herz und einen neuen Geist in euch geben und will das steinerne Herz aus eurem Fleisch wegnehmen und euch ein fleischern Herz geben; ich will meinen Geist in euch geben und will solche Leute aus euch machen, die in meinen Geboten wandeln und meine Rechte halten und danach tun“ (36, 26 f.). Steht nicht von solchen Verheißungen die eine der anderen hindernd im Wege? So hemmend, wie im Glauben der neutestamentlichen Gemeinde die Zuversicht zu Christus und die Gewißheit um den Heiligen Geist sich ins Gehege zu kommen scheinen?

Achten wir zunächst darauf, wie es denn kommt, daß neben dem Ausdruck des Glaubens an Christus das Bekenntnis vom Geiste steht. Gesah das aus irgend welchen theoretischen Gedanken oder aus Gehorsam gegen eine dogmatische Überlieferung? Nein, es geschah aus unmittelbarer tatsächlicher Gewißheit, aus mutvoll ergriffener Glaubenszuversicht. Man war sich freudig des Geistesbesitzes bewußt. Man erlebte ihn in seiner schöpferischen Wirksamkeit ganz unmittelbar in dem außerordentlichen Reichtum wunderbarer Gaben und Kräfte, der sich über die Gemeinden, über manche zumal, ergoß. Wunder geschahen, Weissagungen ertönten, verborgene Dinge taten sich auf, schüchterne Lippen öffneten sich wie unter einem höheren Zwange, große erneuernde Bewegungen schufen die Seele um, eine innere Freiheit und Freudigkeit durchglänzte das Leben. Das ist der Geist, den uns Christus gegeben hat — mit dieser froh bekannten Gewißheit ergriff man von jenen Tatsachen Besitz. So drängte sich das Bekenntnis vom Geiste ganz von selbst auf die Lippen, weil man ihn als Wirklichkeit im Leben der Gemeinde,

im Weben und Leben der Seele verspürte. Diese Wirklichkeit aber war beseligend nicht bloß durch sich selbst, sondern durch ihren Zusammenklang mit den Verheißungen dessen, den man als Herrn über alles verehrte und anrief, in dem man sich des ewigen Vaters selber und seiner rettenden Liebe erfreute und tröstete, also mit den Verheißungen Jesu.

Verheißungen Jesu vom Geiste? Der moderne kritische Theologe schüttelt verneinend dazu das Haupt. Ihm zum Troste wollen wir davon ausgehen, daß unser Herr nach seiner Auferstehung seine Jünger bevollmächtigt und angewiesen hat, mit seiner Lehre den Weltkreis zu evangelisieren, und daß er dabei die Taufe geordnet hat, die Taufe auf den Namen des Vaters und des Sohnes und des Geistes. Allerdings, man kann hinsichtlich dieser feierlichen, wahrheitstiefen, wuchtigen Formel fragen, ob denn die Bezugnahme auf den Geist hier nicht eine Überraschung in sich schließe angesichts der sonstigen Verkündigung Jesu. Von dieser Verkündigung Jesu wissen wir nämlich doch soviel gewiß, daß Jesus den Anbruch des Reiches Gottes ansagte, sich aber als den Messias in diesem Reiche bezeugte. Diese zwei Hauptgedanken beherrschen und erfüllen die Rede Jesu sogar mit solchem Nachdruck, daß für den nächsten Anschein und den oberflächlichen Befund ein Interesse Jesu am Geiste gar nicht vorhanden zu sein scheint. Aber an wie schweren Fehlern leidet doch dieser nächste Anschein! Im Gespräche mit Nikodemus hat Jesus von der Wiedergeburt aus dem Geiste den Eintritt in das Gottesreich abhängig gemacht und schon, mit leisem, lauschendem Ohre, etwas vom geheimnisvollen Wehen dieses wiedergebärenden Geistes von oben vernommen (Joh. 3, 5 ff.). In den letzten Reden mit seinen Jüngern hat er das Kommen des Geistes der Wahrheit verheißen und ihn zum Träger aller inneren Klarheit und Kraft und aller Fortschritte seiner Gemeinde, aller ihrer Selbstbehauptungsküchtigkeit gemacht (Joh. 14, 26; 15, 26; 16, 7 ff.). Freilich sind das Worte, die uns bloß das Johannesevangelium überliefert. Aber sie sind

wohl und fest verankert auch in den Jesuſreden der erſten Evangelien. Gewiß iſt in dieſen nur ganz ſelten vom Geiſte die Sprache. Aber immer geſchieht das in bedeutungſchwerer Weiſe. Wenn Jeſus die Dämonen austreibt, ſo befähigt ihn dazu der in ihm wirkende Gottesgeiſt; beſtätigt ſich aber demgemäß in ſeinen Werken die göttliche Geiſtesmacht, ſo bildet das ein Unterpfand und ein entſcheidendes Anzeichen dafür, daß das Reich Gottes überhaupt begonnen hat (Matth. 12, 28). Die Läſterung dieſes Geiſtes wird darum als die unvergebbare Sünde (Matth. 12, 31; Mark. 3, 28 f.) gewertet. Das eigentliche und höchſte Gut aber, das der Vater im Himmel den gläubigen Betern zu ſpenden ſich bereit hält, iſt wiederum und eben dieſer Heilige Geiſt (vgl. Luk. 11, 13 mit Matth. 7, 11). In der Geiſtesgabe alſo verwirklicht ſich auch nach dieſen Zeugniſſen die Herrſchaft Gottes in ihrer eigentliſten Kraft, in ihrer beſeligenden und rettenden Macht, in ihrem ſchneidenden richterlichen Ernſte und ihrer unantaſtbaren Heiligkeit. Hat Jeſus ſo gedacht und geſprochen, dann mußte er ſich ſelber innerlich ſo verſtehen, daß er der Menſchheit Gottes eben dieſe entſcheidende Gabe des Geiſtes zu vermitteln habe, indem er ſich ſelber ihr zum Herrn und Meſſias erbiote, daß er alſo auch innerlich und in ſich ſelbſt und für ſeine Perſon mit dem Geiſte Gottes erfüllt und gerade durch dieſe Erfülltheit zu ſeinem meſſianiſchen Werke tüchtig ſei. So hat er ſich aber auch wirklich verſtanden. Denn Luk. 4, 17 ff. berichtet uns, wie Jeſus in der Synagoge zu Kapernaum auf ſich das alte Prophetenwort bezieht: „Der Geiſt des Herrn iſt bei mir, darum daß er mich geſalbet hat; er hat mich geſandt, zu verkündigen das Evangelium den Armen, zu heilen die zerſtoßenen Herzen, zu predigen den Gefangenen, daß ſie loß ſein ſollen, und den Blinden das Geſicht, und den Zerſchlagenen, daß ſie frei und ledig ſein ſollen, und zu verkündigen das angenehme Jahr des Herrn.“ Als Inhaber, Träger und Mittler des Geiſtes alſo hat ſich Jeſus gewußt und aus dem Geiſte ſein ganzes Wirken genommen. Dann

liegt aber auch keine Überraschung mehr darin, sondern es bildet den Ausdruck und die Folge eines lebenerfüllenden Tatbestandes, wenn Jesus nach seiner Auferstehung, indem er die Taufe ordnet, diese Taufe an seinen und des Vaters und des Heiligen Geistes Namen bindet. Jesus hatte von sich den Geistesbesitz bezeugt und verhielt den Seinen den Geist als die entscheidende Gabe der Herrschaft Gottes — darum also steht im Glauben der Urgemeinde neben dem Bekenntnis zum Vater und Sohn auch das Bekenntnis zum Heiligen Geiste.

Wir müssen aber noch einige Schritte weiter rückwärts gehen, um die ganze Grundlage für dieses Nebeneinander zu erfassen. Der erste dieser Schritte führt uns in die Wüste zu Johannes dem Täufer. Als er Jesum mit Wasser taufte, da salbte Gott der Herr den aus dem Geiste geborenen Sohn mit dem Geiste der messianischen Kraft. Noch bevor aber das geschah, hatte Johannes geweißt: „Der nach mir kommt, ist stärker denn ich, dem ich auch nicht genugsam bin, seine Schuhe zu tragen; der wird euch mit dem Heiligen Geist und mit Feuer taufen“ (Matth. 3, 11). Zielt Johannes mit diesem Wort auf die Taufe, die Christus einsehen würde? Mitnichten. Er zielt auf das gesamte Lebenswerk des Messias; alles, was dieser ausrichten soll in Wort und Werk, zielt nur auf das eine, daß an dem Volke, an der Menschheit sich die richtende, sichtende, reinigende, verzehrende, entflammende Macht des Geistes Gottes verwirkliche. Mit dieser Hoffnung und Weissagung aber ruhte Johannes selbst wieder ganz auf dem Boden des Alten Testaments, des Lebens und Hoffens der im Alten Testament sich bezeugenden Gottesgemeinde. In den Zeiten schmerzlichsten inneren Zusammenbruches, sei es des persönlichen, sei es des nationalen Lebens — was ringt sich innerhalb dieser Gemeinde los aus dem geängsteten Herzen? „Schaffe in mir, Gott, ein reines Herz und gib mir einen neuen gewissen Geist“ (Ps. 51, 13). Es ringt sich los die Bitte

um den Geist (Ps. 143, 10), die schmerzliche Einsicht, daß des Volkes Sünde den Geist Gottes zu seinem Feinde macht (Jes. 63, 10), die Hoffnung auf Belebung des toten Volkskörpers durch den Geistodem des lebendigen Gottes (Ezech. 37). Dieses Volk hatte Propheten unter sich, die ein leibhaftiges Unterpfand dafür waren, daß Gott mit ihm Bund und Gemeinschaft suche und halte. Er tat es aber dadurch, daß er mit seinem Geiste sie zur Verkündigung seines Willens befähigte. Und die Verkündigung dieses Willens gipfelt allerdings in der Verheißung des messianischen Königs. Sie gipfelt aber auch in der Verheißung eines Zeitalters des Geistes: „Über das Haus Davids und über die Bürger zu Jerusalem will ich ausgießen den Geist der Gnade und des Gebets“ (Sach. 12, 10; vgl. Jes. 32, 15; 11, 32; Ezech. 39, 29; Joel 3, 1 f.).

Was können wir aus dem allen entnehmen? Das Bekenntnis zum Geiste ist nicht ein Stückchen Theologie in der ersten christlichen Gemeinde, etwa erfonnen zur Abrundung des Dreieinigkeitsgedankens. Dies Bekenntnis lebt als Bitte und als Zukunftserwartung und doch wieder als Zeugnis von einem auch schon jetzt vorhandenen Besitze in der alttestamentlichen Gemeinde. Es ruht erst recht auf dem Zeugnis und der Erscheinung und den Verheißungen Jesu. Ohne dieses Bekenntnis vom Geiste fiele das urchristliche Bekenntnis geradezu hinaus aus dem organischen Zusammenhange mit allen großen Gewißheiten Jesu, mit dem Zeugnis der alttestamentlichen Gemeinde, mit der Selbstbekundung Gottes, mit dem Erweis der rettenden Herrschaft Gottes im Alten und im Neuen Bunde. Es hätte die klare Linie der Offenbarung abgebrochen, es hätte der große einheitliche Gang der Heilsgeschichte zerstört werden müssen, wenn nicht das Bekenntnis vom Geiste im urchristlichen Glauben hätte erscheinen dürfen und gerade die Stelle einnehmen sollen, die es in ihm empfangen hat. So fest also ruht dieses Bekennt-

niss im Zusammenhange des Ganzen, von dem auch wir zu leben begehren.

Aber die Zwiefältigkeit und Zwiespältigkeit der Mittlerschaft, von der eingangs die Rede war? Nun, auch auf sie ist aus dem Gesagten doch wohl schon einiges Licht gefallen. Der Glaube an den Geist steht nämlich für die erste Christenheit nach dem Gesagten deutlich deshalb mit dem Glauben an Christus in unlöslichem Zusammenhang, weil Christus einst im Geiste gelebt hatte und jetzt den Geist vermittelte. Die Sendung Christi und seine Wirkksamkeit vollendeten sich ihr, erreichten für sie ihr Ziel in der Mitteilung des Heiligen Geistes. Gott gibt Christus und durch ihn den Heiligen Geist. Christus und der Geist stehen nicht nebeneinander als zwei zusammenhanglose Größen. Die Gabe des Geistes ist vielmehr Erweis und Zweck der Heilands Herrschaft Jesu Christi. Dann kommt es bloß darauf an, zu verstehen, was diese Heilands Herrschaft Christi denn eigentlich wolle, indem sie sich gerade in der Mitteilung des Heiligen Geistes verwirklicht. Religion ist nicht Erkenntnis Gottes überhaupt und an sich, sondern Erkenntnis Gottes in seiner Wirkksamkeit an uns. Welche in diesem Sinne religiösen Gewissheiten meinte denn die urchristliche Gemeinde, wenn sie bekannte: ich glaube an den Heiligen Geist?

Aus unmittelbarer Beobachtung sowohl wie aus dem Zeugnis der Schrift konnte die urchristliche Gemeinde etwas davon entnehmen, was es um die Kraft und Gabe des Geistes sei. Die Schrift nannte ihn den Geist Gottes als die Macht, die das öde Chaos der Schöpfung zu wunderbarer Lebensfülle und Fruchtbarkeit gestaltet (1. Mos. 1, 3); sie zeigte ihn als den Lebensodem, der den Menschen zum Bilde Gottes und Inhaber weltbeherrschender Latenmacht erhebt (1. Mos. 2. 7). Dieser Geist war es nach der Schrift, der Israels Helden und Heilige, Könige und Seher erfüllte, wenn sie Gotteswerke ausrichteten in der Welt. Aus ihm entspringt das Wunder der gottesgewissen, glaubenstiefen, zukunfts mächtigen Pro-

phetie mit ihrem Zeugniß von Gottes Gericht, Gesetz und Gnade (4. Mos. 11, 25; 5. Mos. 34, 9; Richter 14, 6, 19; 1. Sam. 10, 6; 16, 13; Jes. 11, 2; 42, 1). Auf ihn richtet der Sünder und der Schwache seine Hoffnung, wenn ihm die Zuversicht zur eigenen Gerechtigkeit und eigenen Kraft gebrochen ist (Ps. 51, 13; 143, 10). Er allein vermag dem Volke das verwirkte und zerstörte Leben wiederzuschicken, es aus Sünde und Schuld zu Heiligkeit und Frieden und Lebens- und Kraftfülle zu erneuern (Jes. 32, 15; Sach. 12, 10; Ezech. 36, 25 ff.). In allen diesen so verschiedenartigen Aussagen bezeugte der urchristlichen Gemeinde die Schrift aber immer doch eines vom Geiste: der Geist ist die Gottesmacht, die den Willen, die Kraft, die Geheimnisse, die Wahrheit, das Leben Gottes hineinträgt ins Innere der Kreatur, des Menschen, des zum Heile berufenen Sünders und dort sie zu kraftvoller, lebensschaffender Wirksamkeit bringt; der Geist ist nicht ein Mittelwesen, in dem sich etwa Gottes Herrlichkeit und Kraft abschwächt, um sich den Menschen nähern zu können, ohne sie in Gefahr zu bringen; nein, der Geist ist Gott selbst in seiner unmittelbaren Innenwirkung im Menschen, im Sünder, in der Welt zum belebenden und rettenden Vollzug seiner gnadenvollen Selbstmitteilung. Was ihr aber so die alttestamentliche Schrift über den Geist bekundete, das bestätigte der urchristlichen Gemeinde die Beobachtung und die eigene Erfahrung. Beobachtet hatte sie den Geist Gottes an Jesus, ihrem Herrn, wie er in ihm wirkte Wundermacht aus Gott, Prophetie der verborgenen Ratschläge Gottes, ein Leben der Heiligkeit und der Liebe und der Wahrheit, der vollen, tiefen Gottesgemeinschaft, ein Inwendigsein des Vaters in ihm in lebenerfüllender, geistgewaltiger Kraft und Klarheit. Und erleben durfte sie, wie der Herr, der in die Höhe gefahren war, durch den Geist ihr nahe kam mit seinem Worte, seiner Wahrheit, seinem Leben; wie er, wenngleich sitzend zur Rechten des Vaters, doch ihre eigene Seele erfüllte mit seinen Gewissheiten, seinen Antrieben, seinen Kräften; wie er, der sich von

ihr geschieden hatte, doch mit wiedergebärender Geistesmacht die Herzen unmittelbar erfaßte. Das alles schloß sich ihr zusammen mit jenen Zeugnissen der Schrift zu einer großen Einheit, das alles lebt in ihrem Worte: ich glaube an den Heiligen Geist. Mit dem Bekenntnis des Glaubens an Christus verband sie die Aussage über die großen Heilstatsachen, die Christi Leben gestalteten. Aber mit dem Bekenntnis des Glaubens an den Geist verband sie folgerecht und sachgemäß die Aussage über die großen Wirkungen und Gaben, die von Gott und Christus her sich in der Welt durchsetzten: die heilige Kirche, die Gemeinschaft der Heiligen, die Vergebung der Sünden, die Auferweckung des Fleisches und das ewige Leben. Der Geist war für die urchristliche Gemeinde die Gottesmacht, durch welche aus Gottes ewigem Willen und Christi Heilstat eine Gemeinschaft des Glaubens in der Welt hervorstiegt, durch welche Gottes väterliche Liebe und Christi Gnade sich den Menschen zu persönlicher Anteilnahme erschließen und innere Besitztümer des menschlichen Lebens werden. In der „Gemeinschaft des Geistes“ vollendet und verwirklicht sich die „Gnade unseres Herrn Jesu Christi“ und „die Liebe Gottes“ (2. Kor. 13, 13). In diesem Sinne steht im urchristlichen Glaubensbekenntnis das Wort: Ich glaube an den Heiligen Geist, ein Wort fürwahr voll Hoffnung, voll sieghafter Zuversicht, voll Demut des Verzagens an eigener Kraft, voller Glauben.

2.

Behauptet hat sich der Satz vom Geist durch alle Zeiten der Kirche hindurch im christlichen Glaubensbekenntnis. Er blieb in Geltung, auch als die wunderbaren Geisteswirkungen der ersten Zeit nach und nach abflauten, selten wurden, verschwanden. Er gab den Theologen der alten Kirche Gedankenarbeit, indem er sie zwang zu fragen, wie denn logisch der Glaube an den Geist zusammengehe mit dem Glauben an Gott, wie innerhalb des Wesens Gottes sich der Geist vom Vater

und vom Sohne abgrenze und doch gleich sei mit dem Vater und dem Sohne, wie der Geist in der Einheit des göttlichen Wesens wirke und lebe. Das Wichtigste der Antwort, die man fand, liegt in den Sätzen des nicänischen Glaubens: „Ich glaube auch an den Heiligen Geist, der da ist Herr und macht lebendig, der von dem Vater und dem Sohne ausgeht, mit dem Vater und dem Sohne zugleich angebetet und geehrt wird und durch die Propheten geredet hat.“ Der Satz vom Geiste gewann ein eigentümliches Leben im Herzen manches mittelalterlichen Frommen, wenn seiner vom Jammer der Kirche und der Makelhaftigkeit des Christentums beschwerten Seele die Hoffnung aufleuchtete auf ein Zeitalter des Geistes, wo reine Wahrheit, volle Freiheit, ganze Liebe die Seelen erfüllen sollte, wo keine Kirche, kein Lehrgelehrter, kein äußeres Werk sich mehr drängen würde zwischen die Seele und Gott, wo der Geist selbst und allein und vollkommen erfüllen und verbinden und in der unmittelbaren Gegenwart Gottes beseligend würde. Er lebt ohne alle Schwarmgeister, aber mit voller und bewußter Freundlichkeit in Luther, der im großen Katechismus vom dritten Glaubensartikel sagt: „Das ist nun der Artikel, der da immerdar im Werk gehen und bleiben muß. Denn die Schöpfung haben wir nun hinweg, so ist die Erlösung auch ausgerichtet. Aber der Heilige Geist treibt sein Werk ohne Unterlaß bis auf den jüngsten Tag, dazu er verordnet eine Gemeinde auf Erden, dadurch er alles redet und tut. Denn er seine Christenheit noch nicht zusammenbracht noch die Vergebung ausgeteilt. Darum glauben wir an den, der uns täglich herzuholet durch das Wort, und den Glauben gibt, mehret und stärket durch dasselbige Wort, und Vergebung der Sünde, auf daß er uns, wenn das alles ausgerichtet und wir dabei bleiben, der Welt und allem Unglück absterben, endlich gar und ewig heilig mache, welches wir jetzt durchs Wort im Glauben erwarten.“ Die Theologie hat, an der Fülle der göttlichen Gabe und an der Tiefe der Geheimnisse Gottes gleichsam ermüdend, manchmal sich den Geist Gottes entschwinden

lassen und ihn verwechselt mit dem kreatürlichen Lebensgeist („erschaffene Regung in Kreaturen“, Augsb. Konf. I) oder den Heiligen Geist verallgemeinert zu dem Gemeingeist der Christenheit (Schleiermacher). Sie hat auch öfters wenig getan, um den ganzen Mut auszuschöpfen, der in dem Glauben an wirkamen heiligen Gottesgeist enthalten ist, in ihm und aus ihm leben mußte. Der Satz vom Geiste ward mißverstanden, wenn bis in die neueste Zeit herein da und dort Zeichen und Wunder, Zungenreden und Weissagung als die sichersten Kundgebungen der Gegenwart des Geistes betrachtet, erfleht, erzwungen werden. Er rückt in ein ganz irriges Licht, wenn in der modernen Theologie manchemal die Zeugnisse des Neuen Testaments vom Geiste dahin ausgelegt werden, als sei er eine Art von überweltlichem Stoff, bloßer Naturdrang, magische Gewalt, anstatt daß er als Wille, Klarheit, bewußtes Leben, Schöpfer des Wortes verstanden wird. So hat der Satz vom Geiste seine Schicksale gehabt, und das schlimmste, was ihm widerfuhr, war vielleicht dies, daß er manchmal im Kopfe statt im Herzen herrschte, daß er nicht immer als Quelle und Grund und Kraft großer innerer Zuversicht, mutigen Kampfes, freudigen schöpferischen Wirkens ergriffen und durchlebt ward. Was ist aber sein Schicksal heute? Steht dieser Satz des Apostolikums auch für uns noch fest, hat er auch für uns noch Wert?

Beide Fragen beantworten wir mit einem dankbaren Ja. Daß Gott unser Vater und Christus unser Herr sich durch Sendung von Geist betätigen wollen, das ist uns, die wir in den inneren Schwierigkeiten und Nöten des Leben stehen, eine Gewißheit von höchstem Wert. Und zwar liegt dieser Wert genau in der Richtung, in welcher die urchristliche Gemeinde ihn nach dem Zeugnis der Schrift sehen konnte und gesehen hat. Hören wir einige Zeugnisse darüber! A. v. Stttingen sagt in seiner „Lutherischen Dogmatik“ II, 2, S. 297: „Der heilsgeschichtliche Vollzug der universellen, d. h. dem

ganzen Geschlecht geltenden Versöhnungstat bliebe den einzelnen Menschen der Gegenwart ein unzugängliches, längst vergangenes, der Geschichte angehörendes Gebiet, wenn Gott der Heilige Geist nicht durch lebenskräftiges Selbstzeugnis fort und fort Christum uns ins Herz brächte und uns von der Gnade Gottes überzeuge. Es liegt eben durchaus nicht in des sündigen Menschen Macht, sich gleichsam durch eigene Initiative in die Gemeinschaft Christi zu versetzen und seines Heilswerkes zu getrösten . . . Um die Gewißheit von der erbarmenden Liebe ins Herz des schuldbewußten — verzagten oder trostigen — Sünders zu bringen, bedarf es einer sonderlichen Heilswirkung. Durch das persönlich geartete Selbstzeugnis des Heiligen Geistes soll unser Geist ergriffen und die Neugeburt zur Gotteskindschaft in dem zerschlagenen Herzen bewirkt werden. Das ist ein Wunder der Gnade.“ Kähler aber in seiner „Wissenschaft der christlichen Lehre“ § 442 führt aus, daß der Geist Gottes durch seine heilszueignende Wirkung die einstige irdische Gegenwart des jetzt erhöhten Christus in einer dem Zweck entsprechenden wirksamen Gestalt ersetze. „Einerseits nämlich muß die geschichtliche unmittelbare Wirkung einer zeiträumlich bestimmten Persönlichkeit eine begrenzte bleiben, und es ist eine andere Vermittlung erfordert, wenn nicht eine rein sachliche Nachwirkung an die Stelle treten soll; darum eben bekennet die Kirche den Glauben nicht an Gott, Jesum als den Christ und das Evangelium, sondern an Gott Vater, Sohn und Geist. Andererseits kann die Liebe Gottes ihrer Heiligkeit zufolge mit ihrer anziehenden Kraft zwar nur unter der Voraussetzung auf die Person wirken, daß ihr die Wahrheit dieser Liebe durch ihre Darstellung in Christo überhaupt zum Bewußtsein gekommen ist, allein eben dieses Bewußtsein um die Liebe Gottes kommt . . . nicht zur Vollendung, solange der Sünder da nur hört und sich vorstellt, vielmehr erst dann, wenn er auch unter die unmittelbare Wirkung jener Kraft und damit zu Gott in das Verhältniß eines wirksam Versöhnten tritt. Demgemäß ist die Innenwirkung

Gottes des Geistes in den Menschen die Vollendung der in Christo begründeten Versöhnung und darum die Geistesausgießung der Abschluß dieses Werkes." Endlich Schlatter, „Das christliche Dogma“ S. 367: „Durch die Sendung des Geistes wird Gottes Gnade, die uns zu ihm beruft und mit ihm eint, der Geschichte eingepflanzt. Der Geist ist die stete Vergegenwärtigung Gottes im Verlaufe der Geschichte. Die Sendung des Christus zeichnet einen Moment aus ihr als den Offenbarungsakt aus; wir haben aber Gottes gnädiges Wirken nicht nur in der Vergangenheit zu suchen und nicht nur dort den Inhalt für unsere Gewißheit Gottes zu gewinnen. Dadurch, daß Gott der Geber des Geistes ist, erfüllte er unsere eigene Zeit und Geschichte mit seiner Gabe. Darum ist die Bezeugung des Geistes für die Bezeugung des Christus unentbehrlich; denn der Geist ist der stets gegenwärtige Beweis für den Christus.“

Was in diesen Äußerungen in dogmatischer Form ausgesprochen wird über den Wert des Satzes vom Heiligen Geist, das drängt sich jedem ernstern, um das Gottesreich ringenden Herzen unter den gegenwärtigen Nöten der Kirche und dem immerwährenden Kampf und Sturm des inneren Lebens ganz unmittelbar und von innen heraus auf. Menschliche Geisteskraft und treuer Wille sind auch in der Gegenwart der Kirche lebendig und tätig. Es fehlt keineswegs an Persönlichkeiten, die sich mit dem, was sie sind und was sie können, einsetzen für den Bau der Gemeinde Jesu Christi. Trotzdem ist vieles da an dem Bestand der Kirche, was uns bedrückt, mit Sorge erfüllt, erschüttert. Mancher Schrei der Not ringt sich aus dem Herzen empor um mehr Eintracht, mehr Lebensmacht, mehr Siegeskraft, um prophetische und apostolische Persönlichkeiten. Wir fühlen deutlich, daß wir noch andere Gaben und Kräfte brauchen, als sie der Mensch, der Geist hat, aus seinem eigenen Herzen, seinem eigenen Geist heraus aufzubieten vermag. Was wir sind und haben, das muß erst beflügelt, verstärkt, gleichsam potenziert, mit höherer Energie ausgerüstet

werden, wenn es der Noth der Kirche soll wirklich wehren können. Wir blicken uns um in Menschheit und Welt, ob wir irgendwo Quellen einer höheren Energie zu entdecken vermöchten. Überall aber die gleiche Armut, die gleiche Noth! Wir sind und bleiben gebannt in den Umkreis menschlicher Ohnmacht, es bleibt in diesen Umkreis gebannt die Gemeinde des Glaubens, wenn — wenn nicht aus Gott heraus sich eine Quelle neu aufstut, eine Geistesmacht, die vorhandene Gaben und Kräfte zu steigern und nicht vorhandene zu geben und zu schaffen vermag. „Ich glaube an den Heiligen Geist!“ Und unser einzelpersönliches Christenleben? Es ist richtig, was jene oben angeführten Äußerungen alle durchzieht: ein göttliches Schöpfungswerk aus dem Geiste ist noth, wenn Christus der Herr überhaupt aus seiner geschichtlichen Ferne und seiner himmlischen Höhe heraus inwendig in uns Gestalt und Leben und treibende Kraft werden soll. Wir wissen und erleben es aber nur zu sehr, welche Hemmnisse in uns selber dem entgegenstehen. Wir wachsen empor im Christentum, unter christlicher Erziehung, unter dem Einfluß von Schule und Kirche. Das Wort von Christus ist uns Autorität, die Lehre des Evangeliums baut sich vor uns auf mit der Kraft geheiligter Tradition, wir stehen demgemäß in Abhängigkeit von Christus, es erprobt und bewährt sich diese Abhängigkeit oft genug als etwas Gutes und Heilsames an unserem Leben — aber wenn dann der Zweifel in uns aufwacht und alles benagt, zerfrisst, verzehrt und zerstört, dann regt sich wohl in unsere Seele ein Gefühl tiefen Mangels, schmerzlicher Armut, und wir seufzen: gibt es denn keine Macht, die, was als Wahrheit vor mir steht, meinem Denken und seinen Widerständen zum Trost zu freudvoller innerer Gewißheit verwandeln kann? Die sittlichen Forderungen des Christentums leuchten uns in ihrer Größe ein; wir bemühen uns ernstlich, dem Gebot der Gottesliebe und der Nächstenliebe zu gehorchen; wir stehen in der Übung des Gebetes; wir nehmen teil am Leben der Gemeinde; wir üben uns in der Nachfolge Christi. Aber in mancher stillen

Stunde packt es uns an wie ein demüthigendes Bewußtsein: das alles hat in deinem Leben doch immer noch nur die Art und Haltung eines Gesetzes; zum innersten Lebenstrieb, zu unmittelbarer Regung in freier Freudigkeit ist das alles doch nicht gediehen. Es regt sich oft genug in dir mit der ganzen langsamen Schwerfälligkeit eines bloßen Gesetzes; und es sollte doch längst in innerer Lebensfrische das Gesetz zu sicherer Unmittelbarkeit erhöht worden sein, der knechtische Dienst in königliche Freiheit und Herrschaft verklärt sein. Du vermagst vielleicht allerdings das Christentum als Gesetz zu fassen und zu pflegen, aber verwandelst du das in Geist? Ja, wir müssen wohl gar noch einen Schritt weiter gehen, auch wenn er erst recht in die Demuth und Tiefe führt. Gibt es nicht auch Erfahrungen der Art im Christenleben, daß uns das Evangelium, das wir längst sicher ergriffen zu haben meinen, plötzlich anblickt wie etwas ganz fremdes und fernes; daß wir klar und deutlich fühlen, eine wie tiefe Kluft noch gähnt zwischen ihm und uns? Es kann geschehen, daß mitten in christliche Lebensübung hinein aus unserem Inneren eine Regung der Selbstsucht und Gottlosigkeit sich wirft; daß wir fühlen, wie unter einer leisen Decke ein ungeheurer Widerspruch gegen Gott schlummert, ein Wohlgefallen an der Verneinung und am Ungehorsam; daß wir es ganz klar empfinden, wie es nur eines kleinen Schrittes bedürfte, und der völlige Bruch und Zusammenbruch wäre dar. In solchen Stunden tun wir ernsteste Blicke in unser Inneres. Wir sehen deutlich, daß in jenen erschreckenden Regungen sich nur offenbart, was sonst auf dem Grund der Seele zwar verhüllt lag, aber doch je und je vorhanden war. Wir erleben den ganzen trostigen Zwiespalt der Menschennatur, unserer innersten Seelenart gegen Gott den Herrn, und bange und sehnsuchtsvoll ringt sich aus dem Herzen der Seufzer los: Wer befreit mich denn von mir selbst, wer verwandelt mich im Innersten, wer ist für meine in der Gottlosigkeit gefangene Natur die wiedergebärende Macht? Dann, dann erst fassen wir einigermaßen vollkommen den

Trost, die Ermutigung, den heiligen Trost, der in dem Worte lebt, leben darf, leben muß: Ich glaube an den Heiligen Geist. Dann hört dieser Satz auf eine bloße Formel, ein Dogma, eine Überlieferung zu sein; er wird uns ein lebendiger und lebengebender Wert.

Aber ist er auch Wahrheit? Ist er nicht ein Traum, der Wahn einer kindlicheren und gläubigeren Zeit, eine beweislose Phantasie? Das ist die letzte, aber auch schwerste Frage, die sich uns aufdrängt. Welchen Beweis haben wir denn für das Dasein und Wirken Heiligen Geistes? Beweise? Subjektive Beweise allerdings, den Beweis aus einer inneren Erfahrung an uns selbst. Wenn wir erleben, daß das, was Gott in Christus gegeben hat, in uns zu Geist und Kraft wird; wenn wir mit instinktiver Gewißheit fühlen, daß das nicht unser Werk ist, weil wir an uns selbst zu starken Gegensatz wahrnehmen, dann glauben wir allerdings etwas davon zu erleben, daß Heiliger und heiligender Geist in der Welt wirke. Aber: wir glauben! Der Glaube ist auch als Glaube an den Geist schließlich „eine gewisse Zuversicht des, das man hoffet, und nicht zweifelt an dem, was man nicht siehet.“ Es gibt keinen objektiven, d. h. äußerlich zwingenden Beweis für die Wirksamkeit des Geistes. Wir verzichten darauf, in den etwaigen außerordentlichen und wunderbaren Erscheinungen an dem kirchlichen Leben einen Nachweis für den Geist aufzusuchen; denn dieser Nachweis gelingt nicht ohne die Voraussetzung des Glaubens an den Heiligen Geist. Wir durchgrübeln nicht die Vorgänge unseres eigenen inneren Lebens, ob sich etwa seine frommen Inhalte möchten teilen lassen in solche, die man noch aus unserer Natur und Art selbst zu erklären vermöchte, und in solche, die den Geist verraten etwa durch ihre außerordentliche Stärke oder die Kraft der begleitenden Gefühle oder die scheinbare Unvermitteltheit. Es gibt nur ein letztes fragkräftiges Fundament für unseren Glauben an den Geist, das ist die Verheißung Christi und des Vaters vom Geiste. Der Vater, der sein Reich

gibt, war der Anfangspunkt der Verkündigung Jesu; der Christus, der der Sohn Gottes ist und als Herr waltet, sein Mittelpunkt; der Geist, der Tröster, der kommen soll, sein Endpunkt. An diese Verheißung klammern wir uns, wenn uns jene inneren Nöte und Stürme bedrohen. In ihrem Lichte wird uns unsere eigene Vergangenheit und Gegenwart groß, bedeutungsvoll, heilig und darum erst wahrhaft und ganz zu eigen. Denn nun, wo wir Christi Verheißung vom Geist ergriffen haben und einfältig glauben, wie darf uns jedes Erlebnis, in welchem uns etwas von Christus und von Gott her ergreift, berührt, erleuchtet, zum Unterpfande des Geistes werden! Im Lichte des Glaubens an den uns verheißenen Geist wird jede Mahnung des Gewissens, jedes Erlebnis innerer Tröstung, jedes aufsteigende Gefühl von Freude zum Glauben und von Kraft zum Guten, jeder Sieg der Liebe und der Hoffnung in uns, jede Sehnsucht nach Gott und jedes Erlebnis seliger Verbindung mit ihm, jedes aus der Tiefe aufseufzende Beten, jeder Mut der Wahrhaftigkeit und der Reinheit, jede lichte, klare Einsicht in Gottes Wahrheit und Gottes Wege, das alles, sage ich, wird uns zum Erlebnis des Geistes, und wir fühlen uns beglückt und geborgen, weil die Gnade unseres Herrn Jesu Christi und die Liebe des Vaters uns nicht bloß aus der Ferne grüßen, sondern in uns sich auswirken zur und in Gemeinschaft des Heiligen Geistes. Wohl fühlen wir dann auch immer noch Kluft und Zwiespalt und Rückstand in uns. Aber wir zagen und verzagen nicht. Es trägt uns wie den Paulus die Gewißheit: „Der Herr ist der Geist; wo aber der Geist des Herrn ist, da ist Freiheit. Nun aber spiegelt sich in uns allen des Herrn Klarheit mit aufgedecktem Angesicht, und wir werden verklärt in dasselbige Bild von einer Klarheit zu der anderen als vom Herrn, der der Geist ist“ (2. Kor. 3, 17 u. 18).

„Ich glaube an den Heiligen Geist.“ Der Geistglaube bricht sich in der Gegenwart wieder stärker Bahn, nachdem eine Zeitlang der Stoffglaube, der Materialismus, die Men-

schen und insonderheit die Deutschen tyrannisiert hat. Aber es ist ein Geistglaube allgemeinsten Art, ein auf den menschlichen Geist sich richtender Glaube. Ihn predigt hier einer mit der vollen, klaren, trostlosen Überzeugung, daß der Menscheng Geist das Einzige von Geist ist, was im Weltall sich regt, und daß er also auch nur das zu werden und das zu leisten vermag, was er aus sich und durch sich selbst zu leisten und zu werden vermag. Ihn predigen dort andere und mildern das Schreckhafte dieser Trostlosigkeit, indem sie den Menscheng Geist mit göttlichem Namen ehren. Idealismus hier und Idealismus dort, ein Idealismus edlen Ringens, hochgemuter Ziele, aber doch etwas ganz und völlig anderes, als was die Gemeinde Christi glaubt und bekennt und rühmt und hofft, wenn sie spricht: Ich glaube an den Heiligen Geist.

Eine heilige christliche Kirche, die Gemeinde der Heiligen.

Von Professor D. Wilh. Walther, Rostock.

Sie ist mir lieb, die werthe Magd,
Und kann ihr'r nicht vergessen.
Lob, Ehr und Zucht man von ihr sagt,
Sie hat mein Herz besessen.
Ich bin ihr hold,
Und wenn ich sollt
Groß Unglück han,
Da liegt nichts an:
Sie will mich des ergötzen
Mit ihrer Lieb und Treu an mir,
Die sie zu mir will setzen
Und tun all mein Begier.

Wie schwer aber wird es uns Christen der Gegenwart, auch nur ein wenig von der tiefen, brennenden, freudvollen Liebe nachzuempfinden, die der Sänger dieser Worte gefühlt haben muß! Ja, wüßten wir nicht, wen Luther mit der „lieben, werthen Magd“ gemeint hat, so würden wir vielleicht hin und her raten, ohne das Richtige zu finden: „Ein Lied von der heiligen christlichen Kirchen.“ Die Kirche! Wer kann heute von ihr sagen, sie habe sein Herz besessen, er könne sie nicht vergessen, sie sei sein Trost auch in großem Unglück! Die Kirche! Vielen Christen erregt dies Wort nur Mißstimmung, wenn nicht gar zornigen Unwillen, und unzählige läßt es kalt.

Woher dieser Unterschied zwischen dem Reformator und den Kindern der Reformation? Hat sich in diesen Jahrhun-

derthen die Kirche so geändert, fehlten ihr zu Luthers Zeit all die „Flecken und Runzeln“, die sie heute verunstalten und warme Liebe zu ihr unmöglich machen wollen? Aber wer wüßte nicht, wie schmerzlich Luther über die Gestalt der Kirche zu seiner Zeit geklagt hat! Und wer die Geschichte der Kirche etwas genauer kennt, dem muß es zum wenigsten zweifelhaft sein, ob sie heute wirklich entstellter ist, als sie damals war. Warum denn wird es uns so schwer, sie mit warmer Liebe zu umfassen und an ihr das Große zu haben, das sie einem Luther war?

Die Schuld wird an einem Doppelten liegen. Man kann die Kirche, die Luther geliebt hat, nicht mehr finden; man weiß nicht mehr, was die Kirche ist. Wenn man es aber weiß, so erschwert ein ungesunder Zeitgeist, diese Kirche in ihrem unermesslichen Werte zu erkennen.

Was ist die Kirche? Luther hat bedauert, daß dieses „blinde, undeutliche Wort“ im Glaubensbekenntnis gebraucht worden ist. Er würde anstatt dessen lieber gelesen haben: „Ich glaube, daß da sei ein christliches heiliges Volk.“ Und freilich hat die Unklarheit jenes Wortes unendlich viel Verwirrung erzeugt. Daher hat Luther bei seiner Übersetzung des Neuen Testaments dieses griechische Wort *ecclesia* stets mit „Gemeinde“ wiedergegeben. Da aber der Name „Kirche“ nun einmal allgemein gebräuchlich geworden ist, setzen wir es im folgenden wieder ein anstatt des von Luther vorgezogenen „Gemeinde“.

Im Neuen Testament begegnen wir der „Kirche“ zuerst in dem Munde Jesu Matth. 16, 18, und zwar in einem ähnlichen Tone der innigen Wärme und freudigen Begeisterung, wie ihn Luther in jenem Liede angeschlagen hat. Es war an jenem hochwichtigen Wendepunkt im Wirken des Herrn, da Petrus, auf die an den ganzen Jüngerkreis gerichtete Frage in ihrer aller Namen antwortend, das klare, entschiedene, begeisterte Glaubensbekenntnis zu Jesu als dem Messias und Sohn des lebendigen Gottes ausgesprochen und damit bewiesen

hatte, daß an diesen Jüngern das bisherige Wirken des Herrn sein Ziel erreicht hatte. Das Herz Jesu ist darüber von tiefer Freude bewegt. Denn nun ist der Grund gelegt, auf dem er weiterbauen kann: „Auf diesen Felsen will ich bauen meine Kirche.“ Mag nun mit diesem „Felsen“ jener Glaube gemeint sein oder aber die Person des Petrus, dem bei der Gründung der Kirche eine erste Rolle zufallen sollte, so ist doch auch in diesem Falle nicht der Mensch „Simon, Jonas Sohn“ gemeint, sondern der Jünger, dem es „nicht Fleisch und Blut geoffenbart“ hatte, sondern Jesu „Vater im Himmel“. Mit jenem Bekenntnis ihres Glaubens hat sich diese Schar erhoben über das, was „die Leute von des Menschen Sohn sagten“, und damit hat die Loslösung dieses Häufleins von der gesamten übrigen Menschheit begonnen. Dies wird das unterscheidende Merkmal dieser Kirche Christi sein, daß sie auf dem Glauben an ihn, den verheißenen König des Himmelreichs, den Sohn des lebendigen Gottes, steht.

Welch eine unvergleichliche Bedeutung aber dieser seiner Kirche zukommt, spricht der Herr mit dem folgenden Satze aus. Er weiß, „die Hölle“, des Satans Reich, wird „ihre Pforten“ aufthun, um mit groß Macht und viel List diese ihr todtfeindliche und darum von ihr aufs äußerste gehaßte Kirche zu vernichten. Aber er weiß auch, daß dieses Bollwerk gegen die Macht des Bösen unumgänglich notwendig für die Menschheit und darum unvergänglich ist: „Die Pforten der Hölle sollen sie nicht überwältigen.“¹

Nicht aber dürfen wir Jesum so verstehen, als solle das Wort „Kirche“ ein bloßer Name, ein bloßer Begriff für die Summe aller an ihn Glaubenden sein, wie man etwa unter dem Begriff „Tier“ oder „Pflanze“ eine Masse von Einzelgeschöpfen zusammenfaßt, die in keinerlei Verbindung unter-

¹ Demgemäß erklärt die Augsburgerische Konfession: „Die christliche Kirche ist nichts anderes denn die Versammlung aller Gläubigen.“ Es wird auch gelehrt, daß allezeit müsse eine heilige christliche Kirche sein und bleiben“ (Art. 8 u. 7).

einander stehen und nichts weniger als eine Einheit bilden. Vielmehr ist das griechische Ecclesia das alttestamentliche Kahal, die Volksgemeinde Israel, die nach Gottes Willen eine Einheit sein sollte, unterschieden und geschieden von allen Völkern der Erde, sich als eins fühlend und beweisend. Die an Christum Glaubenden sind das Volk des Königs Jesus Christus, durch den gemeinsamen Glauben an ihn aufs engste verbunden, sich als eine Einheit fühlend und beweisend. So lehrt auch die zweite Stelle, an der Jesus von der Kirche redet, Matth. 18, 17. Den sündigenden Bruder soll man strafen, nötigenfalls im Beisein anderer Brüder, nötigenfalls in der Kirche. Als Brüder also sollen sich die einzelnen Glieder der Kirche fühlen, als eine Familie von Gotteskindern. Darum sollen sie dem fehlenden Bruder die Augen zu öffnen suchen über seine Sünde. Gelingt dies den einzelnen nicht, so soll die Gesamtheit, „die Kirche“, den Bruder auf den rechten Weg zurückführen.

In welcher Weise dies zu geschehen habe, welche Regeln und Ordnungen dabei zu befolgen seien, deutet Jesus nicht einmal an. Denn hierfür lassen sich keine für alle Zeiten und Verhältnisse gültigen Vorschriften geben. Wenn nur eine reale innere Verbindung unter den Christen besteht, wenn nur des einen geistliches Ergehen den anderen am Herzen liegt, dann wird diese Bruderliebe auch die jeweilig richtigen äußerlichen Ordnungen finden können, die für jede Gemeinschaft, wenn in ihr eine gedeihliche Einwirkung des einen auf den anderen stattfinden soll, unumgänglich notwendig sind. Nur also, was unter allen Umständen die in seiner Kirche waltende Bruderliebe fordert, schreibt der Herr vor: ein starkes Verlangen, den Bruder geistlich zu fördern und ihm zum Heile zu dienen; ein Verlangen, das möglichst schonend verfährt, darum dem Sünder zuerst nur unter vier Augen sein Unrecht vorhält, und doch auch nichts unversucht läßt, darum nötigenfalls ihm die Beschämung, daß andere, ja die Gesamtheit der Brüder davon erfahren, nicht erspart. Dieser Geist echter Bru-

derliebe wird auch die Notwendigkeit von festen Ordnungen, in denen sich das Familienleben bewegen muß, erkennen und die jeweilig besten Formen schaffen.

Oder sollten die Recht haben, die gerade in diesem Worte Jesu eine Anweisung, wie die kirchliche Verfassung zu gestalten sei, lesen wollen? Sie sagen uns, offenbar meine er hier eine Zusammenrufung nicht der Gesamtkirche, sondern nur der Lokalgemeinde. Unter „Kirche“ verstehe er also die einzelne Gemeinde. Und da er dieser die Entscheidung über den ihr angehörenden Sünder zuspreche, erkläre er die Einzelgemeinde für autonom. Das echt christliche Verfassungsprinzip sei also der Independentismus, die völlige Selbständigkeit jeder Einzelgemeinde. Auch in Deutschland haben neuerdings solche, die für „freies Christentum“ schwärmen und sich doch nicht verbergen können, daß die Aufhebungen aller Ordnungen in den Gemeinden auch allen Zusammenhalt, also die Gemeinden selbst aufheben müßte, das Prinzip aufgestellt: „Nicht die Kirche, sondern die Gemeinde!“

Aber Jesu Worte haben mit diesem ganzen Gegensatz durchaus nichts zu schaffen. Unter „Kirche“ versteht er nicht die Einzelgemeinde im Gegensatz zu der Gesamtheit der Gemeinden. Dies beweist doch schon jenes frühere Wort, in dem er alle an ihn Gläubigen „seine Kirche“ nennt. Und an unserer Stelle bleibt es ganz unbestimmt, welchen Umfang der Kreis von Brüdern hat, der den sündigenden Bruder zurecht zu bringen suchen soll. Solange nur jene wenigen mit Jesu durch das Land ziehenden Jünger „seine Kirche“ waren, meinte der Herr mit seiner Anweisung eben diesen kleinen Kreis. Als aber später die Christengemeinden voneinander räumlich getrennt bestanden, mußte man Ordnungen schaffen, damit jene Weisung des Herrn erfüllt werden konnte. In der Regel war es nun die Einzelgemeinde, die der Sünde in ihr zu wehren suchte. Dann aber, wenn auch andere Gemeinden von solcher Sünde berührt waren, rief man auch diese zu Hilfe. Ja, nötigenfalls suchte man die Gesamtkirche zu einem Urteil

oder Vorgehen zu bestimmen, wenn nur dies den von Christo gewollten Erfolg zu versprechen schien. Nach jenem Ausspruch des Herrn hat der Begriff „Kirche“ gar nichts mit Umfang und Zahl zu tun. Der kleinste Kreis von Gläubigen — selbst wenn nur „zwei oder drei in seinem Namen versammelt“ sind — ist Jesu Kirche, Jesu Volk, ebenso gut wie die Gesamtheit aller Gläubigen.

Nicht wenigen wohlmeinenden Christen ist das Wort „Kirche“ höchst unsympathisch. Sie lieben dafür das Wort „Reich Gottes“. Dies macht ihre Herzen höher schlagen, für dieses zu arbeiten ist ihnen eine heilige Freude. Ja, man hat diese beiden Begriffe als einen Gegensatz aufgefaßt, das Reich Gottes für eine göttliche, die Kirche für eine menschliche Schöpfung erklärt. Aber dann versteht man unter „Kirche“ etwas ganz anderes, als Jesus getan, versteht darunter die äußerlichen Ordnungen, die sich die Kirche zu den verschiedenen Zeiten und in den verschiedenen Gebieten gegeben hat. Diese Auffassung steht in direktem Widerspruch zu Jesu Ausdruck: „m e i n e Kirche“ und zu allem, was er über diese gesagt hat. Und sind denn nicht alle Glieder der Kirche des Herrn auch Genossen seines Reiches, er ihr König, sie im Glauben an ihm hangend und ihm untertan, untereinander durch die Liebe verbunden und einander dienend? Der Unterschied jener beiden Begriffe ist nur der, daß bei dem Worte „Reich Gottes“ oder „Reich Christi“ der König und sein Handeln im Vordergrund steht, bei dem Worte „Kirche“ aber die im Glauben an ihn Vereinigten und Handelnden. Das Reich Gottes kommt, wenn Jesus zu den Menschen kommt, die Kirche wird gebaut, wenn Menschen an ihn glauben. Dieser nur formale, nicht aber sachliche Unterschied bewirkt, daß der Herr dann nicht von seinem Reiche, sondern von seiner Kirche redet, wenn er als deren Grundlage der Menschen Glauben an ihn bezeichnet. Alles daher, was in den Reden Jesu über das Reich Gottes nicht sowohl von dem Könige, sondern von den Reichsgenossen gilt, das gilt eben

von der Kirche. Von der Kirche gilt, daß sie aus der Saat des göttlichen Wortes entsteht, von der Kirche, daß sie zu einem mächtigen Baum heranwächst, daß sie wie ein Sauerteig alles durchdringen soll, von der Kirche, daß des Herrn Auge neben dem Weizen auch Unkraut erkennt, während wir es nicht sicher zu unterscheiden vermögen.

Oder sollte jemand in seiner Verachtung der Kirche zu der Ausflucht greifen, das Wort „Kirche“ sei gar nicht von Christo gebraucht, sondern erst in einer späteren Zeit in seine Aussprüche eingetragen? Dann wolle man beachten, daß schon Paulus in allen seinen Briefen mit diesem Begriff als einem allen Christen vertrauten operiert, auch schon die ersten, nicht von ihm begründeten Christengemeinden so bezeichnend (1. Thess. 2, 14). Nicht erst dieser Apostel ist „der Kirchenmann“ gewesen, als den man ihn verschrieen hat. Er hat nur das, was die Jünger des Herrn von diesem empfangen hatten, mit glühender Seele erfaßt und dessen Herrlichkeit den von ihm gewonnenen Christen ins Herz zu schreiben gesucht. Welch eine Ehrfurcht vor der Kirche, welche Liebe zu ihr spricht sich schon darin aus, daß er sich d a r u m für unwert des Apostelnamens und für den größten unter den Sündern hält, weil er „die Kirche Gottes verfolgt“ habe (1. Kor 15, 9). Wohl gerade deshalb, weil er einst diese Schar als etwas zu der gesamten übrigen Menschheit nicht Stimmendes, als einen in sie eingedrungenen unerträglichen Fremdkörper empfunden und gehaßt hat, kann er nun, da er sie als G o t t e s Volk, als Christi Kirche erkannt hat, ihre Unvergleichlichkeit, ihre Wunderbarkeit, ihre unbeschreiblich große Bedeutung so tief fühlen. Darum blickt er immer wieder staunend, ja wie anbetend zu dieser Wunderschöpfung des Herrn auf und malt die in den Worten Jesu angedeuteten Bilder von ihr mit leuchtenden Farben aus.

Ist es nicht staunenswert, sollte man es für möglich halten: Unter der Masse derer, die „von Natur Kinder des Zorns“ sind, Knechte der Sünde und des Todes, gibt es ein

Häuflein, die Kirche des Herrn, das „in Christo geheiligt“ ist, „geliebt von Christo“, „alle Kinder Gottes“, „frei geworden von der Sünde, Knechte der Gerechtigkeit“, die „dem Herrn leben und dem Herrn sterben“ und darum „auch mit ihm leben werden“!¹ Dieses ihnen allen Gemeinsame und sie von der ganzen übrigen Menschenwelt Unterscheidende verknüpft sie untereinander so eng, daß alle unter ihnen bestehenden Unterschiede davor verschwinden, daß hier „kein Jude noch Grieche mehr ist, kein Knecht noch Freier, kein Mann noch Weib, sondern allzumal Einer in Christo“; alle so innig untereinander verbunden, daß die Gesamtheit Ein Leib ist, der Leib Christi, er das Haupt, sie die Glieder, die miteinander die Leiden wie die Freuden fühlen, die trotz allem, was sie zu trennen scheint, fest aneinander hängen, die einander gar nicht entbehren können und darum gegenseitig füreinander Sorge tragen und einander Handreichung thun.²

Ein andermal blickt er bewundernd zu der Kirche auf als zu einem Bauwerk, das seinesgleichen nicht hat. Denn sein Grundstein ist von Gott selbst gelegt, ist Jesus Christus. Beständig wächst es in die Höhe und in die Breite. Es ist „ein heiliger Tempel in dem Herrn“, „eine Behausung Gottes im Geist“, so daß jene wunderbare alttestamentliche Verheißung tatsächlich ihre Erfüllung gefunden hat: „Ich will in ihnen wohnen und in ihnen wandeln und will ihr Gott sein, und sie sollen mein Volk sein.“³ Dann wieder ist ihm die Kirche die jungfräuliche Braut, Christo zugeführt und vertraut, so ganz mit ihm eins, gleichsam sein Fleisch geworden wie eine Frau mit ihrem Manne und so notwendigerweise zu ihm gehörend, daß ihm etwas Wesentliches fehlen würde, wenn er sie nicht hätte. Wie das Haupt, das keinen Leib hätte, kein Haupt

¹ Eph. 2, 3; 1. Kor. 1, 2; Eph. 5, 25; Gal. 3, 26; Röm. 6, 18. 14, 8, 6, 8.

² Gal. 3, 28; 1. Kor. 12, 12, 27, 21, 25; Eph. 4, 16.

³ 1. Kor. 3, 9, 11; Eph. 2, 21; 2. Kor. 6, 16.

wäre, so würde Christus nicht Christus, nicht der König sein, wenn er nicht ein ihm gehörendes Volk, wenn er nicht die Kirche hätte. Darum kann er gar nicht anders als diese seine Kirche hegen und pflegen, wie ein Mann, der mit seiner Frau Ein Fleisch ist, außerstande ist, sie zu hassen, vielmehr sie fördert wie sich selbst, weil er tatsächlich damit sich selbst fördert. Ist schon dies, daß ein Mensch in einem anderen sein eigenes Selbst sieht, liebt und pflegt, ein nicht zu ergründendes Geheimnis und doch unbestreitbare Tatsache, so noch vielmehr das Verhältnis „von Christo und seiner Kirche“ — „groß ist das Mysterium!“¹ Etwas so Wunderbares ist es um die Kirche, daß selbst der Apostel es nicht ergründen, geschweige denn zutreffend darstellen kann; aber auch etwas so Herrliches und Wertvolles, daß er immer wieder davon stammeln muß.

In seiner begeisterten Freude an dieser Kirche läßt Paulus sich auch gar nicht dadurch stören, daß sie keineswegs „ohne Flecken und Runzeln“ ist. Der Herr, der „seines Leibes Heiland“ ist, hat noch viel an ihr zu tun, bis er sie als „rein und unsträflich“ „seinem Vater darstellen“ kann.² Ebenso wenig macht es ihn in seiner ehrfurchtsvollen Bewunderung der Kirche irre, daß auch solche zu ihr zählen, die des Herrn allwissendes Auge nicht als Glieder seines Leibes anerkennen kann. Eben weil Paulus weiß, daß nur „der Herr die Seinen kennt“, nicht aber er selbst über den Glauben der einzelnen zu richten vermag, darum bezeichnet er mit dem Namen „Kirche“ alle Gemeinden, die durch das Evangelium und die Taufe geschaffen sind, auch wenn sich in ihnen arge Flecken zeigen und gewiß nicht alle einzelnen im wahren Glauben stehen, auch eine Gemeinde zu Korinth, die durch Zwietracht gespalten war und in der man einer selbst unter Heiden unerhörten Unsittlichkeit gegenüber gleichgültig geblieben war, selbst die gala-

¹ 2. Kor. 11, 2; Eph. 5, 31 f. 1, 23. 5, 29 ff.

² Eph. 5, 27.

fischen Gemeinden, in denen er die Gefahr, „Christum zu verlieren,“ drohen sieht.¹ Wer aber meinen wollte, jene Christengemeinden hätten doch immerhin soweit ein reines Aussehen geboten, daß des Apostels Herz an ihnen Freude haben konnte, der hat noch nie mit offenem Auge die an sie gerichteten Briefe gelesen. Sonst würde er vielmehr mit dem Rätsel sich abmühen, wie es nur möglich war, daß von einem solchen Apostel gesammelte Gemeinden noch so „unverständlich“ und „fleischlich“ sein konnten, und wie Paulus trotzdem von ihnen, von der Kirche seiner Zeit so Großes aussagen mochte. Sein Glaubensauge sieht das Gold trotz aller Schlacken, die noch damit verwachsen sind, sieht den strahlenden Glanz der Kirche trotz der tiefen Schatten, die noch nicht vertrieben sind. Er sieht sich inbrünstig danach, die Kirche Gottes zu sehen, darum findet er sie auch.

Das andere aber, was heute so vielen die Kirche verleidet, ist dem Apostel so wenig störend gewesen, daß er vielmehr mit voller Energie dafür gekämpft hat, dafür, daß in der Kirche nicht Willkür, sondern Ordnung herrsche. Denn der Gott, um dessen Tempel es sich handelt, „ist nicht ein Gott der Unordnung, sondern des Friedens“. Die Liebe, die als „das Größeste“ alles in der Kirche bestimmen soll und die Kirche „erbaut, ermahnt, getröstet“ sehen möchte, kann sich auch nicht der Einsicht verschließen, daß all derartiges Tun nur dann das Ziel der „Erbauung der Gemeinde“ erreichen kann, wenn es nicht nach subjektivem Belieben, sondern nach festen Ordnungen geschieht. Und dies sowohl in dem Sinne, daß „auf keinem anderen Grunde gebaut werden darf als auf dem, der gelegt ist, Christus“, also kein anderes Evangelium als das auch von Paulus verkündigte zu Worte kommen darf; sondern auch in der Beziehung, daß die einzelnen Dienstleistungen in der Kirche, das öffentliche Lehren, Ermahnen, Re-

¹ 1. Kor. 1, 2. 3, 3. 5, 1; Gal. 1, 2. 5, 4.

gieren nicht nach Willkür, sondern nach Ordnungen ausgeführt werden.¹

Nach welchen Ordnungen? Dies hat die Liebe, die dienen und fördern will, je nach den besonderen Verhältnissen und Bedürfnissen festzustellen. So sorgt der Apostel, als er die von ihm gegründeten Gemeinden wieder besucht, dafür, daß „Älteste“ an deren Spitze treten. Aus dem, was er jetzt in diesen Gemeinden beobachtet, erkennt das Auge seiner Liebe, daß nunmehr eine solche „Ordnung“ notwendig ist für die Erbauung der Gemeinden. Von derselben Bruderliebe erwartet er auch eine bereitwillige Unterstellung unter solche Ordnungen, deren Notwendigkeit man nicht selbst einsieht, die aber bei anderen Gemeinden herrschen.² Wer auf solche Nebendinge an sich ein größeres Gewicht legen will als auf die Einheit und Förderung der Kirche, der hat die Herrlichkeit ihres eigentlichen Wesens noch nicht erfaßt, der hat noch nicht an ihr, was sie ihm sein soll.

Wenn auch nicht mit ebenso beredten Worten wie Paulus haben doch alle neutestamentlichen Briefe die Kirche gepriesen. Nicht weniger die folgenden Zeiten. Aber freilich ist auch zu gewahren, wie mehr und mehr die göttliche Freude an der Kirche durchsetzt wird mit der natürlichen Freude an äußerlich glänzender Erscheinung. Man möchte die Kirche in der Schönheit und Macht sehen, die sie doch erst in der ewigen Vollendung tragen soll. Die einen wollen eine Gemeinschaft ohne Unkraut, eine in blendender Reinheit strahlende Kirche. Mag dann die Zahl ihrer Glieder sehr klein sein — um so schmeichelhafter ist es, ihr anzugehören. Die anderen wollen eine nach der Art eines auch dem natürlichen Menschen imponierenden Weltreichs gestaltete, womöglich die Welt beherrschende Kirche. Die letzteren behalten das Feld. So wird nun alles Gewicht auf die bloß äußerliche

¹ 1. Kor. 14, 33. 13, 1—14, 1. 14, 3. 3, 11; Eph. 2, 20; Gal. 1, 8f. 1. Kor. 14, 40.

² Ap.-Gesch. 14, 23; 1. Kor. 11, 16.

Freiheit und Geschlossenheit gelegt, darum auf die äußerlichen Ordnungen, auf die gleichmäßige Verfassung. Was nur Hilfsmittel zur Erbauung der Kirche sein soll, was darum sich je nach den Verhältnissen gestalten soll, das wird als zum Heil notwendig und darum göttlich verbindlich angesehen. Und diese äußerlich abgrenzbare organisierte Gemeinschaft soll die wahre Kirche sein, außer der es kein Heil gibt.

Erst Luthers klares Glaubensauge hat wieder entdeckt, was die Kirche ist, die Gemeinde der Gläubigen auf dem ganzen Erdboden, deren Grenze kein Mensch abstecken kann, weil mit ihr auch immer solche verbunden sind, die in Wahrheit nicht Christi Glieder sind, die aber doch eine Realität ist, wahrnehmbar am Wort und an den Sakramenten des Herrn, weil durch deren Verwaltung sich das Handeln der Gemeinde der Gläubigen kundtut und neue Gläubige geboren werden. Von Luther haben wir auch wieder den Wert der äußeren Ordnungen in der Kirche richtig bestimmen gelernt. Im Glauben weiß der Christ, daß all derartiges nicht zum Wesen der Kirche gehört, daß er im Glauben „ein freier Herr über all solche Dinge“ ist. Aber wenn er mit dem Auge der Liebe darauf blickt — und nur wo diese Liebe ist, da ist auch in Wirklichkeit jener Glaube —, wenn er die Erbauung der Kirche nach innen und nach außen ersehnt, dann ehrt er solche Ordnungen als die Voraussetzung jeder gedeihlichen Bauarbeit und unterstellt sich ihnen als „ein williger Knecht aller Dinge“, auch wenn er für sich selbst ihrer nicht bedürfte. Mögen daher diese Ordnungen sich in den verschiedenen Zeiten und Gebieten verschieden gestaltet haben, das stört die Einheit der wahren Kirche nicht. Zu dieser ist es genug, sagt das Augsburger Bekenntnis, übereinzustimmen über die Lehre des Evangeliums und den Gebrauch der Sakramente, und ist nicht notwendig, daß überall die von Menschen stammenden herkömmlichen Gebräuche und Zeremonien innegehalten werden. Aber auch, weil diese unter Gottes Leitung geschichtlich geworden sind, respektiert sie der die Kirche

liebende Christ, freilich stets ihres menschlichen Ursprungs sich bewußt, darum ihre Gestalt niemals für an sich verbindlich haltend, sondern bereit, einer vollkommeneren Ordnung zu folgen, wenn Gott eine solche zeigt und werden läßt.

Die neue durch Luther gefundene Erkenntnis vom Wesen der Kirche ermöglichte nun auch ein richtiges Verständnis dessen, was das uralte Glaubensbekenntnis von der Kirche ausgesagt hatte. In der ältesten uns bekannten Gestalt dieses Symbols lesen wir nur die Worte: „eine heilige Kirche“. Dieses *sanctam ecclesiam* wurde erweitert durch die zwei Zusätze: *catholicam* und *sanctorum communionem* (von Luther übersetzt: die Gemeinde der Heiligen). Diese begegnen uns in dem Text des Symbols erst um etwa 450, und zwar in Südgallien, ohne daß wir wüßten, wann oder von wem oder woher sie aufgenommen worden sind. Doch von älteren Bekenntnissen wird die Kirche als die „katholische“ auch schon in dem jerusalemischen bezeichnet, als *sanctorum communio* schon in dem des Bischofs Nicetas von Remesiana (um 400). Zumal da nun Südgallien in Verbindung mit dem Orient stand, werden jene Zusätze älterer allgemeiner kirchlicher Besitz gewesen sein. Wie aber sind sie zu verstehen?

Es ist behauptet worden, man dürfe mit den einzelnen Sätzen des Symbols keinen anderen Sinn verbinden als den, in welchem die Zeit, die sie aufgestellt, sie verstanden habe. Sonst „erkläre man es wider seinen ursprünglichen Sinn und deute es um“. Und gewiß fordert eine wissenschaftliche Untersuchung dieses Denkmals aus alter Zeit auch eine Beantwortung der Frage, was man sich seinerzeit dabei gedacht habe. Aber wenn es sich d a r u m handelt, ob auch wir noch dieses Symbol als u n s e r n Glauben bekennen dürfen, dann kommt es nur darauf an, ob die einzelnen Sätze, richtig verstanden, dem rechten Glauben Ausdruck verleihen. Wollten doch auch die, welche solch ein Bekenntnis aufstellten, damit nicht ihre subjektive Meinung aussprechen, sondern „den apostolischen Glauben“, und würden sie doch, sobald sie er-

kannt hätten, daß sie einen Satz dieses Bekenntnisses anders als die Apostel auffaßten, nicht jenen Satz gestrichen, sondern nur ihr unrichtiges Verständnis aufgegeben haben. Wie wir den Satz: „Ich glaube eine heilige Kirche“, richtig verstanden, als unseren Glauben aussprechen dürfen, trotzdem man bei Aufstellung dieses Symbols dabei schon an die hierarchisch verfaßte äußere Kirchenanstalt gedacht haben wird, so auch ist es mit allen anderen Sätzen. Auch zur Erklärung der Bezeichnung der Kirche als der „katholischen“ ist für unser Festhalten an diesem Bekenntnis nicht entscheidend, welchen Sinn man im fünften Jahrhundert in Südgallien damit verband. Wir haben vielmehr zu fragen, was ursprünglich die Christen mit diesem Worte sagen wollten.

„Katholisch“ wird die Kirche zuerst genannt von Ignatius von Antiochien († 110). Er bezeichnet sie damit als die alle Gläubigen, wie weit sie auch zerstreut sein mögen, umfassende Gemeinschaft, also die Gesamtkirche. Nicht anders hat Polykarp von Smyrna († 155) jenes Wort verstanden.¹ Weil aber in späterer Zeit „katholisch“ als Prädikat für die orthodoxe, durch eine bestimmte Verfassung abgegrenzte äußerliche Kirchengemeinschaft aufgefaßt worden ist, wie es ja noch heute in diesem Sinne verstanden wird, darum hat Luther es im deutschen Katechismustext durch „christlich“ wiedergegeben. Damit hat er die eigentliche ursprüngliche Meinung jenes Ausdrucks ausgesprochen: Soweit es Christen gibt, soweit erstreckt sich die Kirche.

¹ Ignatius ad Smyrn. 8, 2; Mart. Polyc. 8, vgl. 5. u. 9. Auch in der Grußüberschrift und in Kap. 16 wird das Wort nicht anders gemeint sein. Wenn es an letzterer Stelle heißt, Polykarp sei der Bischof der katholischen Kirche in Smyrna, so soll nicht diese Kirche als die orthodoxe von häretischen Kirchen unterschieden werden, sondern gesagt sein: Die eine allgemeine Kirche, die sich auch in Smyrna findet, hat dort den Polykarp zum Bischof; ebenso wie Paulus mit demselben Worte „Kirche“ sowohl eine einzelne Gemeinde, ja einen zusammenhängenden Teil einer Gemeinde, als auch die Gesamtheit aller Christen bezeichnet (1. Thess. 1, 1; Röm. 16, 5; Eph. 3, 21).

Unklarer ist, was man sich anfänglich bei den Worten „*sanctorum communionem*“ gedacht hat. In der afrikanischen Kirche verstand man um das Jahr 400, auch der große Augustin,¹ darunter die Gemeinschaft, die Genossenschaft der wahrhaft Heiligen, der gläubigen Christen, also dasselbe, was „die allgemeine Kirche“ besagen will. Ähnlich der schon erwähnte, ungefähr gleichzeitige Nicetas von Remesiana. Doch scheint dieser vorwiegend an eine Gemeinschaft mit den schon ins ewige Leben eingegangenen Gläubigen zu denken. Wohl nicht wesentlich anders (etwa 60 Jahre später) Faustus von Reji, der erste für uns ganz sichere Zeuge dafür, daß jene Worte in das Symbol aufgenommen waren, daß man dieses in den ihm bekannten Kreisen gar nicht ohne jenen Zusatz kannte.² Luther kehrte zu der Auffassung der Worte durch Augustin zurück und meinte, sie seien „nichts anders denn die Glosse oder Auslegung, da jemand hat deuten wollen, was die christliche Kirche heiße“. Er verstand also *sanctorum communio* als die Vereinigung der Heiligen, die Genossenschaft der Gläubigen. Die damals schon vielfach gebräuchliche

¹ Augustin, Sermo 52, 6 (Bass. V, 369).

² Wenn Faustus diesen Gedanken, daß wir in Gemeinschaft mit den schon vollendeten Gläubigen stehen, zu einer Widerlegung derer benutzt, „die behaupteten, man dürfe die Asche der Heiligen und Freunde Gottes nicht in Ehren halten“, so braucht er damit noch nicht unter den „Heiligen“, mit denen wir in Gemeinschaft stehen, nur die Heiligen im engeren katholischen Sinne verstanden zu haben. Er kann ebenso wie Nicetas alle „vollendeten Gerechten“ (Hebr. 12, 23) gemeint und aus dem Umstände, daß wir aufs engste mit ihnen verbunden sind, die Folgerung gezogen haben, daß wir auch deren Asche, insonderheit die der „seligen Märtyrer“, in Ehren halten und „ihr Gedächtnis feiern“ dürfen. Die „Märtyrer“ nennt er nur deshalb, weil gerade die Überreste dieser tatsächlich verehrt wurden. Wenn er also unter den „Heiligen“ an einen weiteren Kreis denkt als nur an die Märtyrer, so kann er damit auch einen weiteren Kreis als den der kultisch verehrten Heiligen (im engeren Sinne) gemeint haben. — Die Annahme, man habe ursprünglich das *sanctorum* auch als Neutrum gedacht, also eine Gemeinschaft an den Heiligtümern der Kirche, an den Sakramenten, aussprechen wollen, bedarf wohl keiner Widerlegung mehr; vgl. z. B. Herzog-Hauck, Realencyklopädie 6, 505, 50 ff. Erst im 12. Jahrhundert begegnet uns diese, wohl aus einem Mißverständnis älterer Erklärungen des Symbols stammende Deutung: *La communion des saintes choses*.

Übersetzung: „Gemeinschaft der Heiligen“ beanstandete er, weil „keine deutsche Sprache so rede noch verstehe“. „Recht deutsch zu reden sollte es heißen: eine Gemeinde der Heiligen, das ist: eine Gemeinde, darin eitel Heilige sind, oder noch klarer: eine heilige Gemeinde“. So übersetzte er: „Die Gemeinde der Heiligen“.

Nach dem Gesagten versteht also die Kirche Luthers jene beiden Worte des Glaubensbekenntnisses nicht genau so wie dessen älteste uns bekannte Erklärer. Andererseits aber wissen wir nicht, wie der, der den Zusatz dem alten Symbol einfügte, ihn verstanden hat. An sich stünde ja nichts im Wege, mit Nicetas an unsere Gemeinschaft mit den uns ins ewige Leben vorausgegangenen Gläubigen zu denken. Denn eine solche ist unserem Glauben gewiß. „Wir leben oder wir sterben, so sind wir des Herrn“, also des Herrn die lebenden wie die gestorbenen Gläubigen, also alle Eins. Aber zumal da wir auch wissen, daß jene Worte schon von einem Augustin für gleichbedeutend mit der wahren Kirche auf Erden genommen wurden, hindert uns durchaus nichts, sie mit Luther ebenso zu verstehen.

Wenn also wir evangelischen Christen „eine heilige, christliche Kirche, die Gemeinde der Heiligen“ bekennen, so denken wir daran und freuen uns innig und stark dessen, daß es in dieser sündigen, zerrissenen, verlorenen Welt eine Kirche Gottes gibt, h e i l i g, weil sie aus Menschen besteht, die durch den Glauben an Jesum Christum geheiligt sind, c h r i s t l i c h, weil sie überall da ist, wo Christus im Glauben, wenn gleich vielleicht in großer Schwachheit, ergriffen ist, nicht nur in dem engeren Kreise derjenigen organisierten kirchlichen Gemeinschaft, in der wir selbst stehen, nicht nur da, wo unser blödes Auge Gläubige zu sehen meint, nein auch wohl da, wo wir viel Unvollkommenheit gewahren, e i n e G e m e i n d e d e r G l ä u b i g e n, zusammengehörend trotz aller Unterschiede natürlicher und geistlicher Art, eine Genossenschaft, in der einer auf den anderen einwirkt und ihn fördert, nütigen-

falls auch in der Gestalt, daß unter ihnen harter Streit zu herrschen scheint.

Mit stolzer Freude bekenne ich so. Denn ich kann mit Luther fortfahren, mein Haupt selbstbewußt und freudenvoll erhebend: „Derselben bin ich auch ein Stück und Glied, aller Güter, so sie hat, teilhaftig und Mitgenosse, durch den Heiligen Geist dahin gebracht und eingeleibet, dadurch daß ich Gottes Wort gehört habe und noch höre, welches ist der Anfang, hineinzukommen. Denn vorhin, ehe wir dazu kommen sind, sind wir gar des Teufels gewesen.“

Wie mag es doch nur kommen, daß sovieler Christen der Gegenwart dies nicht mehr ebenso stolz und froh bekennen können? Vor allem ein Dreifaches wird die Schuld tragen.

Erstens: Viele Christen wissen gar nicht, was sie sagen, wenn sie von der Kirche reden. Hören sie dieses Wort, so denken sie nur an kirchliche Behörden — „brutale Konsistorialräte“ nannte man es zur Zeit des Rationalismus — und mit dem Predigtamt betraute Männer, an kirchliche Ordnungen und Vorschriften. Sonst wäre ja gar nicht zu begreifen, wie man heute nicht selten einander als Gegner oder Rivalen gegenüberstellen kann „die Kirche“ und „die Gemeinschaften“. Wenn jemand behauptet, in der äußerlichen Kirchengemeinschaft, in der er stehe, werde die Kirche Gottes nicht genügend oder nicht richtig erbaut, daher müsse man neue Wege einschlagen, etwa „Gemeinschaften“ organisieren, so mag man darüber streiten, ob das richtig ist, aber solch eine Rede hat doch einen vernünftigen Sinn. Dagegen, „Kirche“ und „Gemeinschaft“ auch nur nebeneinander zu stellen, ist barer Unsinn, will man nicht allen Freunden der „Gemeinschaft“ die Mitgliedschaft an der Kirche Gottes absprechen, also sie ins „Reich des Teufels“ verweisen. Wenn man so sinnlos redet, so meint man unter „Kirche“ irgend eine der geschichtlich gewordenen, äußerlich in die Erscheinung tretenden, geordneten kirchlichen Gemeinschaften. Kann man denn gar nicht verstehen, in welchem Verhältnis diese zu der Kirche stehen, die

wir glauben, zu der Kirche des Herrn? Sie sind der Kreis, innerhalb dessen diese Kirche vorhanden ist, freilich vermischt mit solchen, die nicht in Wahrheit zu ihr gehören. Aber nur weil sie diese Kirche, die wahrhaft Gläubigen in sich bergen, darf man auch sie „Kirche“ nennen, wie man jenes Land ein Weizenfeld nennt, weil Weizen darauf steht, wenngleich auch Unkraut. Und darum muß ich diese äußerliche Kirchengemeinschaft lieben und ehren und ihr zu dienen suchen, weil sie die Kirche des Herrn enthält, so gewiß Gottes Wort, das allein von der Gemeinde der Gläubigen ausgeht und neue Gläubige schafft, in ihr erschallt. Und wenn ich neue Wege zu kennen meine, die zu einer besseren Wirkung des Wortes führen können, so soll ich aus Liebe zu der Kirche und darum aus Liebe zu dieser äußerlichen Kirchengemeinschaft dahin streben, daß diese Wege gründlich erwogen und, wenn als richtig erfunden, beschriftet werden. Geschieht dies, dann ist der Organisation dieser Kirche etwas Neues hinzugefügt. Doch so gewiß die Kirche nicht ohne eine Organisation, nicht ohne äußerliche Ordnungen sich gedeihlich erbauen kann, so gewiß haben keinerlei von Menschen gemachte Einrichtungen und Ordnungen Anspruch auf alleinige und ewige Geltung. Sich selbst aber verurteilt, wer die kirchliche Gemeinschaft um ihrer Ordnungen willen verurteilt und doch selbst andere Ordnungen für heilsam oder gar notwendig erklärt. Und wer die Kirche zu lieben meint, aber die äußerliche Kirchengemeinschaft, innerhalb deren sie vorhanden ist und mit der ihn Gottes Fügung verbunden hat, nicht liebt, sondern wohl gar verachtet und schmätzt, der liebt etwas anderes als des Herrn Kirche. Warum aber nicht sie?

Zweitens: Die Gegenwart krankt an einem maßlosen Subjektivismus. Darum will man auch auf dem religiösen Gebiet eine absolut selbständige Persönlichkeit sein, will es nicht werden, sondern sein. Darum sieht man seinen gesamten religiösen Besitz als selbsterworbenes Eigentum an. Der große Goethe aber, der doch ein selbständiger Geist war wie wenige,

hat erklärt, je älter er werde, desto mehr erkenne er, wie wenige seiner Ansichten von ihm selbständig erworben, wie viele nur geerbt seien. Es ist subjektivistischer Hochmut, hinsichtlich des religiösen Besitzes diese Tatsache nicht sehen zu können. In Wirklichkeit haben wir das beste, was wir an Glauben und Sittlichkeit besitzen, durch die Kirche bekommen, durch die Gemeinde der Gläubigen, die es in jahrhundertelanger Arbeit für uns zubereitet und dann uns übermittelt hat. Alles zum ewigen Heile Dienende, das wir aus den Worten oder dem Handeln von Menschen empfangen haben, hätten sie gar nicht besessen und geben können, wenn es nicht eine Gemeinde der Heiligen, eine Kirche gäbe. „Die Kirche“, sagt Luther in der Wahrhaftigkeit der Demut, „ist unser aller Mutter“, die uns aus ihrem Schoße geboren und mit ihrer Milch aufgezogen hat. Schmachvoller Undank ist es, davor die Augen zu schließen oder wohl gar die Kirche, von der wir unser bestes haben, zu schmähen, als hätte sie nichts und müßte erst durch uns reich werden. Diese aus dem verlogenen Subjektivismus stammende Undankbarkeit macht es Unzähligen unmöglich, die Kirche zu lieben und zu ehren, wie sie es verdient.

Drittens: Dieselbe Neigung, einzig auf eigenen Füßen stehen und allein sich selbst alles verdanken zu wollen, hindert uns auch, zu fühlen und zu empfangen, was wir noch Neues an und von der Kirche haben können. Wir meinen der starke Eichbaum zu sein, der in selbstbewußter Isoliertheit auf dem Gipfel des Hügels steht, allen Wettern Trotz bietend, keines Halts, keines Schutzes bedürftig. Der gewaltige Luther war anders. Der brauchte so notwendig das Bewußtsein, in einer gottentfremdeten Welt mit seinem Glauben nicht allein dazustehen, daß er immer wieder sich die Tatsache vorhalten und an ihr erquicken mußte, wie durch alle Jahrhunderte hindurch, auch in den ödesten Zeiten, eine Schar von solchen, die gleich ihm an Jesum Christum geglaubt, existiert habe. Dieser Luther, der in unseren Augen so reich ist und so viele reich gemacht hat,

der konnte so wenig eine Stärkung und Förderung durch andere Christen entbehren, daß er immer wieder zu der Gemeinde der Heiligen seine Zuflucht nahm. Zu den Schriften, die sie der Kirche geschenkt, griff er, wenn ihn nach neuen Offenbarungen des Heiligen Geistes verlangte. Bei den um ihn her lebenden Gliedern der Kirche holte er sich demütig Trost und Stärkung, wenn seine Seele matt war und ihm der Mut entfallen wollte. So der Mann, von dem allein wir die Berechtigung des Subjektivismus gelernt haben. Bei ihm aber war dieser „ohne Falsch“.

Doch wer weiß, wenn einmal wieder solche Zeiten kommen werden, wie sie damals waren, Zeiten, da die Gläubigen klarer als heute den unermesslichen Abstand zwischen sich und den anderen empfinden und darum auch sich in dieser Welt verwaist und einsam fühlen, Zeiten, da die Feindschaft der Welt gegen den Glauben sich auch vor brutalen Mitteln nicht scheut, dann werden auch die Gläubigen sich wieder heiß sehnen nach dem, was die Kirche uns sein und geben kann, und dies in ihr findend dankbar froh bekennen:

Ich glaube eine heilige christliche Kirche,
die Gemeinde der Heiligen!

Vergebung der Sünden.

Von Professor D. Weber, Bonn a. Rh.

Der Artikel von der Vergebung der Sünden nimmt eine eigene Stellung ein im Ganzen des Apostolikums. Er ist ein kleines Glied, er verschwindet fast in der Aufzählung. Und die Geschichte zeigt, daß man über ihn hinwegzueilen kann. Aber wo man über ihn hinwegzueilt, ja wo man ihn nur als einen Einzelartikel in der Reihe aller anderen ansieht, da ist das Bekenntnis nicht, was es sein soll, da ist es nicht evangelisches Glaubensbekenntnis, nicht Bekenntnis des Glaubens, der durch das apostolische Zeugnis in Christo dem Gekreuzigten den Vater gefunden hat. Die Reformation hat uns den Weg gewiesen zum evangelischen Verständnis des Bekenntnisses, indem sie alles auf diesen Artikel beziehen lehrte. Er ist für evangelischen Glauben der Brennpunkt des Bekenntnisses. „Darum ist's nicht genug, daß ich wiße oder gläube, daß Christus geboren ist, gelitten hat, auferstanden ist, wenn wir nicht auch diesen Artikel, darum das alles endlich geschehen, gläuben, nämlich: Ich gläube, daß mir die Sünden vergeben sein. Auf den Artikel muß das ander alles gezogen werden, nämlich, daß um Christus willen, nicht um meines Verdienstes willen uns die Sünde vergeben werden“ (Apologie II, 51). Fast mögen wir uns scheuen, mit unserer Reflexion, mit theologischer Selbstbesinnung und erklärendem Wort an diesen Artikel heranzugehen. Er führt uns in das innerste Heiligtum. Man kann von der Sündenvergebung nicht reden im Geiste des reformatorischen, des apostolischen Glaubens ohne das Bewußtsein: mit der Sündenvergebung trifft die Wirklichkeit Gottes in unser Leben, — wo sie eine Lebensatsache

ist, da ist Gott. Und darum muß uns hier gerade die Empfindung beherrschen, wie erhaben doch die Wirklichkeit ist, die der Glaube bekennt, gegenüber unserem Worte, das sie fassen und auseinanderlegen will. Aber andererseits ist das doch nun wieder die erhebende Gewißheit des Glaubens, die ihm die Gnade seines Gottes vergegenwärtigt, daß er bekennen darf und muß. Unser Reden mag ein Stammeln bleiben gegenüber der Größe dessen, wovon wir reden. Aber wir dürfen und sollen reden, weil Gott geredet hat. Und sein Wort, das er heute wie vor Jahrtausenden in die Herzen hineinspricht, das er in die Welt hineingerufen hat, indem er ihr seinen Sohn gab, das Wort, in dem sich seine Gnade und in ihr das Leben erschließt, es lautet: Vergebung der Sünden.

Vergebung der Sünden, ja ist sie denn wirklich etwas so Besonderes? Haben wir in den Worten nicht vielleicht doch etwas reichlich hoch gegriffen? Ist es nicht eine krankhafte Frömmigkeit, die immer nur um die Vergebung der Sünden sich bewegt? Lehnt sich dagegen nicht mit Recht der gesunde Lebenszug moderner Frömmigkeit auf, die ein starkes, „männliches“, lebensfrisches Christentum will? Hat die Predigt der Sündenvergebung nicht etwas Lähmendes, Entnervendes, Lebenszerstörendes, ja auch etwas Unwahres und auf die Dauer auch etwas entschieden Verflachendes? Ist die Sündenvergebung nicht doch nur ein Gedanke, eine Gabe des Evangeliums, wohl eigentlich überhaupt nur die Voraussetzung der göttlichen Gaben, aber nicht die Zentralgabe? Auch solche Theologen, die sich mit Bewußtsein und Entschlossenheit an das apostolisch-reformatorische Evangelium anschließen, beurteilen vielfach die Zusammenfassung des Evangeliums in der Botschaft der Sündenvergebung als eine Vereinfachung. Sie berufen sich dafür gerade auf das apostolische und das reformatorische Glaubenszeugnis und seinen Reichtum. Hier trifft neben der Gnade der Sündenvergebung vor allem die Gabe des neuen Lebens in mannigfaltiger Spiegelung hervor. Man wird es dann freilich fast unvermeidlich als einen Mangel des

Apostolikums empfinden müssen, daß es neben der Sündenvergebung als Gabe nur das ewige Leben nennt, das durch die Stellung hinter der Auferstehung wesentlich als das zukünftige Leben charakterisiert erscheint. Wir wollen die Gefahr der Vereinseitigung des Evangeliums und damit des Christenlebens durch die Vergebungspredigt nicht verkennen. Die Quietive des Glaubens können dadurch eine einseitige Vorherrschaft bekommen; je mehr dieselbe sich geltend macht, desto mehr muß auch die Vergebungspredigt, die doch die Sünde überwinden, die die heilige Liebe im Menschenleben zur Herrschaft bringen, aber nicht der Sünde ihren Charakter als Sünde, als Normwidrigkeit und Unnatur verwischen soll, in die Gefahr der Unwahrheit geraten. Allein wo die Predigt der Sündenvergebung in der Hauptsache nur das Gefühlsleben erregt, ohne den Willen zu packen, wo sie gar zum bloßen Beruhigungsmittel gegenüber der unvermeidlichen Sünde wird, da ist eben die Sündenvergebung nicht erfasst als das, was sie ist. Wenn man sie nur nimmt, wie das Evangelium Gottes sie bietet, so ist sie tatsächlich d a s Evangelium. Sie ist es, so wahr sie d i e Lebensfrage des Menschen ist und zugleich — in ihrer geschichtlichen Wirklichkeit — die göttliche Antwort auf die Frage bietet, die die Lösung des Lebensproblems ist.

1.

Die Sündenvergebung ist allerdings keine Selbstverständlichkeit; sie ist das göttliche Gnadenwunder, durch das Gott den Menschen zu sich erhebt, und darum ist sie d a s „Heil“. Aber um so verstanden, so erlebt zu werden, muß sie zuvor dem Menschen als die große L e b e n s f r a g e aufgegangen sein. So steht sie über der a l t e s t a m e n t l i c h e n E r z i e h u n g Gottes. Der Opferdienst muß sie durch Ritus und Symbol lebendig erhalten. Zu dem heiligen Gott darf der Sünder nicht nahen, wie er ist. Nur die Gnade kann ihm den Weg er-

offnen, indem sie zugleich die Heiligkeit Gottes vor die Seele stellt. In der harten Schale des Kultusystems das verborgen-offenbare Geheimnis, in dem der rückschauende Blick die Vorbereitung der Zukunft Gottes erkennt! Es ist die Aufgabe der persönlichen Frömmigkeit, in die Lebensfrage sich immer mehr hineinzuleben. Gott hat sie hineingesenkt in das Herz der Menschheit, die von ihm ferne ist, aber zu ihm kommen soll. Von ihr zeugt noch in den abstrusesten Verirrungen auch der heidnische Sühn- und Opferglaube. Mag der Gottesgedanke noch so trüb und verzerrt sein, in dem Drang zur Sühne, zur Versöhnung der Gottheit spürt man doch das tief verborgene Wirken der Lebensfrage, die Antwort heischt. So bekommen die Opfer der Götterangst, die Außerungen eines wilden Verlangens nach Sühne und Freiheit von Schuld, wie sie auch aus den Mysterienreligionen in der neutestamentlichen Zeit noch zu uns reden, ihre erschütternde Lebenssprache. Aber darin ist vor allem auch die Eigenart der Religion Israels zu erkennen, daß und wie die Sündenvergebung hier zur Lebensfrage wird. Wenn man die alttestamentliche Religionsentwicklung, wie uns das Roeberles herrliches Buch gezeigt hat, unter dem Zeichen: Sünde und Gnade betrachten kann, so heißt das eben, daß über ihr die Frage der Sündenvergebung steht. Wo die Frage das Herz in der Tiefe gefaßt hat, da stellt sie den Menschen vor den lebendigen Gott, da führt sie aber auch, im Blick auf eben diesen Gott, der sie durch seine Offenbarung ins Gewissen treibt, die Antwort in ahnender Gewißheit mit sich. Der Glaube an die Sündenvergebung wird in der Offenbarungsreligion das Herz der Gotteserkenntnis. „Der da bewahret Gnade in tausend Glieder, und vergibt Missethat, Übertretung und Sünde, und vor welchem niemand unschuldig ist“ (2. Mos. 34, 7). „Der dir alle deine Sünde (Schuld) vergibt (vergab) . . ., der dich krönt mit Gnade und Barmherzigkeit“ (Ps. 103, 3 f.). „Denn bei dir ist die Vergebung, daß man dich fürchte“ (Ps. 130, 4). So kann die Sünden-

vergebung auch in den Mittelpunkt der prophetischen Verheißung rücken. Man wird Sündenvergebung haben, das heißt, man wird das Heil haben, und man wird Gott erkennen, und Gott wird wahrhaft der Gott seines Volkes sein, das ist der „Neue Bund“ (Jer. 31, 33 f.). „Und kein Einwohner wird sagen: Ich bin schwach (leide). Denn das Volk, das dort wohnt, hat Vergabung der Sünde“ (Jes. 33, 24; vgl. noch Jes. 1, 18; 43, 25; 44, 22; Jer. 33, 8; Mich. 7, 18; Sach. 3, 9; 13, 1; Dan. 9, 24). Aber es bleibt eben ein Zukunftsausblick, bei aller Gewißheit. Der Glaube bleibt hoffender und ahnender Glaube. Die Sündenvergebung bleibt die große Lebensfrage; sie hat die Ahnung der Antwort, aber noch nicht die volle Wirklichkeit der göttlichen Lösung bei sich. Die Entwicklung der jüdischen Frömmigkeit zeigt die Frage wirksam im innersten Zuge des religiösen Lebens. Mag sie auch weithin verflachen und untertauchen in „pharisäischer“ Gesetzesgerechtigkeit, in hellenisch-jüdischer Weisheitslehre, nicht zuletzt im eiflen Wahn des auserwählten Volkes, es fehlt uns nicht an ergreifenden Zeugnissen, wie sie die Herzen gefangen hält (vgl. Dan. 9 und 4. Esra).

Und Gott sorgt dafür, daß sie lebendig bleibt. Er macht sie neu lebendig, indem er die Antwort gibt. Die Antwort ist Jesus Christus. Der Täufer wird zum Adventsprediger, indem er zur Buße ruft. Das bedeutet, daß er die Blicke auf den Richter lenkt, daß er das Problem der Sündenvergebung neu in die Gewissen treibt. Die volle Bedeutung der Lebensfrage dürfen die erfassen, die den stärkeren Nachfolger als die Lösung und Erfüllung aufnehmen. Wir haben von Jesus eine Anzahl Worte, in denen er die Sündenvergebung zusichert (Mark. 2, 5, Par.; Luk. 7, 47); wir wissen, daß er in seinem Tode die Stiftung der neuen Gottesordnung gesehen, in der die Sündenvergebung herrscht (Matth. 26, 28, Par.). Aber wir sind bei ihm nicht auf einzelne Worte angewiesen. Sein Evangelium im ganzen ist die Sündenvergebung, die sündenvergebende

Gnade Gottes. Der moderne Religionshistoriker, der schon die Urgemeinde in mythologisches Wesen versunken sieht, der bei Paulus eine akute „Orientalisierung“ des Evangeliums findet, er sieht das Evangelium Christi durch all den Mythos, all die Legende, all die antike Kultusfrömmigkeit hindurchleuchten als das Evangelium von der Sündenvergebung.¹

In dem Gedanken der Sündenvergebung faßt sich die Predigt Jesu zusammen. Er verkündet den Richtergott und seinen heiligen Willen, der ganzen Ernst und unbedingte Entschlossenheit im Kampfe mit der Sünde und in der Hingabe an sein Gebot verlangt; er beugt unter die Forderung Gottes und unter sein Gericht. Aber er verkündet diesen Richtergott zugleich als den Gott der Verheißungserfüllung, als den liebenden Vater; in Wort und Werk des Sohnes darf der Glaube den barmherzigen Heilandswillen Gottes erleben. So ist die Predigt des Täufers aufgenommen und überboten. Damit bekommt sie ihre volle Wahrheitstiefe. Der Gedanke der Sündenvergebung dient uns dazu, sie zu erfassen. Der richtende Gott, der seine Gnade bezeugt, das ist der Gott, der Sünde vergibt. Die Gnade erweist sich gerade darin, daß sie den Bußruf sendet, ehe denn da kommt der furchtbare „Tag des Herrn“, die Offenbarung seines Zornes. Wer sich unter ihn beugt, in bußfertigen Glauben, dem winkt die Erfüllung der Verheißung. So gewinnt die Predigt Jesu ihre Einheit. Diese Gnade aber, die unter das Gericht stellt, um ihre Fülle zu erschließen, das ist die sündenvergebende Gnade oder die Gnade des heiligen Gottes.² Darum erscheint es nur als die persönliche Zueignung seines Evangeliums, wenn Jesus die Sündenvergebung zuspricht.

¹ Vgl. Bouffet, *Kyrios Christos*, 1913 S. 136, 174, 222, 364.

² Man wird gegen diese Darstellung der Predigt Jesu nicht einwenden, daß Jesus selbst den Zentralbegriff „Gnade“ nicht gebrauche. Das Wort fehlt. Wir fassen die Sache, die Wirklichkeit, die sich hier bietet, in den Begriff. Die apostolische Deutung der Person Jesu (vgl. Joh. 1, 14. 17) gibt ihn uns an die Hand. Die Frage ist nur, ob die Sache da ist. Das wird man zuversichtlich behaupten dürfen.

Aber die persönliche Zueignung weist uns doch noch weiter. Jesus bezeugt nicht nur den sündenvergebenden Gnadenwillen in seiner Predigt, er weckt auch nicht nur den Glauben durch seine Heilandstaten, er bringt die Sündenvergebung in seiner Person. Das veranschaulicht die Geschichte der großen Sünderin. Sie hat die Sündenvergebung, ehe der Herr sie ihr ausdrücklich zuspricht. Das zeigt ihre Liebe (Luk. 7, 47). Wie kann sie ihrer Vergebung gewiß sein? Sie ergreift sie in der Person des Herrn. Der unerbittliche Bußprediger, der rücksichtslos der Scheinfrömmigkeit die Maske vom Gesicht reißt und dabei mit den Zöllnern und Sündern Umgang pflegt, der Prophet des heiligen, richtenden Gotteswillens, der das Verlorene sucht, er ist für die „Verlorenen“, denen für solche Liebe noch das Herz offen ist, selbst die Darbietung der Sündenvergebung. In ihm tritt die sündersuchende, d. i. die vergebende Gnade Gottes in ihr Leben. So hat Jesus seinen Verkehr mit ihnen selbst gegenüber dem pharisäischen Anstoß gedeutet in dem Gleichnis, das, recht gewürdigt, wirklich das Evangelium im Evangelium ist, in der Parabel vom verlorenen Sohne (Luk. 15, 1 f. 11 ff.). Der dritte Evangelist hat diesen Zug der sündersuchenden Liebe am Bilde Jesu und in seiner Predigt bekanntlich besonders herausgearbeitet (vgl. noch 19, 1 ff., Zakkäus). Aber er ist wirklicher Grundzug. Auch bei Markus bekundet Jesus, daß er sich zu den Kranken, zu den Sündern gesandt weiß, nicht zu den Gesunden und den Gerechten (2, 17, Par.). Das Gleichnis vom Pharisäer und Zöllner (Luk. 18, 9 ff.) stellt vor Augen, wie der Mensch vor Gott stehen soll. Es fügt sich ganz in das Frömmigkeitsideal der Bedrückten und Gebeugten, das durch den Anfang der Bergpredigt hindurchklingt. In diese innere Stellung zu Gott hineinzuleiten ist das Ziel der Gerichtspredigt. Für sie ist die Sündenvergebung zentrales Anliegen im Gebet (Matth. 6, 12; vgl. 14; vgl. auch 18, 23 ff. das Gleichnis vom Schalksknecht). Sie ist die Voraussetzung für

das Verstandnis und die Aufnahme der Gnade Gottes, wie sie in dem „Sohn“ sich darbietet.

Jesus war die Darbietung der sündenvergebenden Gnade in seiner ganzen Erscheinung, in seinem Wort, in seinem Wirken, in seiner Person. Aber was er war, das ist er vollends geworden durch den Ausgang seines Lebens. So hat die tief-innere Unempfänglichkeit, die sich ihm entgegenstellte, beitragen müssen zu Gottes Werk. Der Sohn erkennt darin den Willen des Vaters, der so sein Heil verwirklicht. Denn es ist Gottes Werk, daß er den Sohn zur Versöhnung der Welt in den Tod gab. Aber zugleich ist dieser Tod das Werk der Sünde und damit das erschütternde Zeugnis von dem, was Gott und Menschheit scheidet; so legt er die Lebensfrage der Sündenvergebung in ihrer ganzen Schwere auf die Gewissen. Dabei beleuchtet er so gerade aufs hellste die sündersuchende, sündentragende Liebe, die der Grundzug des ganzen Lebens ist, die Liebe, die in dienender Hingebung ihr Leben opfert, beseelt von der hoffenden Gewißheit, dadurch zu erreichen, was das Leben nicht erreicht hat, die Erlösung der vielen (Mark. 10, 45, Par.), die Aufrichtung der neuen Gottesordnung (Matth. 26, 28, Par.). Gott aber gibt sein Tatzeugnis, daß es sein Werk war. So kann der Auferstandene von neuem im Zeugnis seiner Jünger vor sein Volk hintreten. Der Aufruf zur Buße, gefaßt in die monumentale Tatsachensprache des Kreuzes als des großen Schuld- und Gerichtszeichens, ist die neue Darbietung der Sündenvergebung (Ap.-Gesch. 2, 38; 3, 19; 5, 31; 10, 43; 13, 38). So wird der Gekreuzigte und Auferstandene erlebt als das, was er ist, als der Träger der heiligen, richtenden, lebensschaffenden Gnade Gottes. Das Kreuz wird das Zeichen der Gottesgnade, die selbst das Problem der Sünde löst. Der Glaube, der darauf sich richtet, er hat die Lebensfrage der Sündenvergebung als tiefftes Anliegen in sich, aber als eine gelöste; in dem Christus, der immer wieder als der Gekreuzigte sich vor ihn hinstellt, ist die Lebensfrage für ihn gelöst. So

versenkt er sich in das Wunder der Gnade: „für uns“, „für unsere Sünden“ (1. Thess. 5, 10; 1. Kor. 15, 3), der Sündlose für die Sünder (2. Kor. 5, 21; Röm. 5, 8), der Sohn für die Veröhnung der Welt (2. Kor. 5, 19). Das ist die Vollendung, die Wirklichkeit der Gnade Gottes.

Es ist die Aufgabe der Frömmigkeit, wie sie sich erst in die Lebensfrage hineinleben mußte, sich nun auch in die Antwort, in die Lösung hineinzuleben, die Gott gegeben hat. In Leben und Denken, in Praxis und Theologie muß die Kirche, muß jeder einzelne an der Antwort buchstabieren, um sie immer tiefer und allseitiger zu erfassen, zu verstehen, zu erleben. Das apostolische Zeugnis weist den Weg. Wenn man nur Wörterstatistik treiben wollte, könnte man hier allerdings vielleicht fast noch eher als bei Jesu Zeugnis die zentrale Bedeutung des Artikels anzweifeln. Bekanntlich hat man neuerdings auch einen starken Abstand zwischen der reformatorischen Predigt, die von der „täglichen“ Vergebung der Sünden redet, und der paulinischen, die der Sünde im Christenleben selbst eigentlich prinzipiell keinen Raum mehr lasse, feststellen wollen. Und doch ist die ganze Predigt des Paulus Verkündigung der sündenvergebenden Gnade Gottes in Christo dem Gekreuzigten und Auferstandenen. Die göttliche Antwort auf die Lebensfrage, die auch sein Leben, vielleicht in seltener Tiefe, bewegt hat, sie ist der Inhalt seines Evangeliums. Er sagt, wo sie zu finden ist. Sein Evangelium ist das „Wort vom Kreuz“, d. i. der Gekreuzigte als der lebendige Herr. In ihm ist die sündenvergebende Gnade Gottes Wirklichkeit (vgl. 2. Kor. 5, 19; Röm. 3, 21 ff.; 4, 7; Kol. 1, 14; 3, 13; Eph. 1, 7; 4, 32); in ihm, dem Gekreuzigten und ewig Lebendigen, tritt sie ins Leben. Wo sie aber ins Leben tritt, da ist eine „neue Kreatur“ (2. Kor. 5, 17). Paulus kann es bezeugen, aus eigenster Erfahrung. So entfaltet er zweitens, wie diese Gnade Quell und Kraft eines neuen Lebens ist. Man kann

den Gekreuzigten und Auferstandenen nicht aufnehmen ohne ein Mitsterben und Mitauferstehen. Der Christusglaube hat den Geist, der die Kraft eines neuen Lebens ist. So wird kund, was die sündenvergebende, d. i. die durch Gericht hindurch errettende, versöhnungstiftende Gnade bedeutet. Die Gegenwart weist über sich hinaus auf die Vollendung, die den Gläubigen ganz mit seinem Herrn vereinen und die Macht des Geistes des Lebens zur vollen Auswirkung gelangen lassen soll. Aber dieses Leben ist eben nur, wo der Glaube ist. Aus der Art der Gnade ergibt sich drittens, wie der Mensch sie empfängt. Sie ist nicht zu verdienen, dann wäre sie nicht Gnade. Das Korrelat der sündenvergebenden Gnade ist der Glaube. Darum ist der Satz: nicht aus Gesetzeswerken, sondern aus Glauben der Leitsatz der Rechtfertigungslehre. In ihm hat Paulus das Verständnis der Religion festgelegt, wie es sich aus dem Evangelium der Sündenvergebung ergibt. Er besagt ja nichts anderes als dies: nur dadurch kann dem Menschen das Heil zuteil werden, daß Gott ihm nahetrifft mit seiner sündenvergebenden Gnade. Das apostolische Zeugnis zeigt, wie die Gnade, die als solche sündenvergebende Gnade ist, sich als die Kraft des Lebens erweist. So setzt es die göttliche Antwort auf die Lebensfrage der Sündenvergebung, wie sie in Jesus Christus gegeben ist, ins Licht. Die Sündenvergebung erscheint so, recht betrachtet, in ihrer Verkörperung, ihrer geschichtlich wirksamen Darbietung in dem Gekreuzigten, tatsächlich als die Zentralgabe des Evangeliums. Daneben läßt sich wohl schon auch im Neuen Testament beobachten, wie die Sündenvergebung im Verlauf des Christenlebens, nach der Regel des täglichen Gebetes, als immer neu angeeignete einzelne Gabe sich darstellt (vgl. 1. Joh. 1, 9; 2, 1; 3, 19 f.; Hebr. 4, 16; 10, 18 ff.).

Das Neue Testament, sagten wir, ist der Wegweiser für die Kirche, die sich die göttliche Gnade immer neu aneignen soll. Wer wolle leugnen, daß die Frömmigkeit trotz des Wegweisers viel in der Irre gegangen! Aber gerade die Ver-

irrunge n müssen die Bedeutung des Evangeliums der sündenvergebenden Gnade veranschaulichen. Wenn sich der Glaube auf der einen Seite in neuen Nomismus und Moralismus verliert, auf der anderen Seite dann in einem naturalistischen Sakramentarismus untertaucht, der die Gnade gar nicht mehr als persönliche Macht zu würdigen vermag, was ist der Grund anders, als daß man nicht mehr versteht, wie in der im Glauben ergriffenen Sündenvergebung die Gnade ver- söhnungstiftend, lebenspendend wirksam wird? In aller Ent- artung der kirchlichen Gnadenreligion müssen aber Gesetzes- predigt und Beichtsakrament doch dafür sorgen, daß die Lebensfrage rege bleibt; und das Bild der gekreuzigten Liebe redet, auch wo das Verständnis noch so gebrochen ist. — Die Reformation hat die Frage, d. i. das „erschreckte Ge- wissen“, und die Antwort, d. i. Christus, wieder zusammen- gebracht. Darum hatte sie das Bewußtsein, das Evangelium wiedergefunden zu haben. Die Sündenvergebung ist sein Kern und Stern.¹ Mit ihr ist alles andere gegeben. Denn „wo Vergebung der Sünden ist, da ist Leben und Seligkeit“. Fröh- lich kann sich das Gotteskind jetzt der väterlichen Fürsorge in allem anvertrauen. In Christo ist diese vergebende Gnade zu ergreifen. Das Wort von Christo bietet sie dar; daher seine Bedeutung. Das Sakrament ist die Versiegelung. Im Kampfe des Lebens, in den Gefahren und Fehltritten des Wandels in dieser „bösen Welt“ will die Vergebung täglich neu angeeignet werden. Dabei hat das reformatorische Zeug- nis vor allem doch auch herausgearbeitet, wie der Glaube an die vergebende Gnade Gottes in Christo ein neues Leben hat und ist. Aber die Streitfrage mit den P pästlichen, ob nicht dem Glauben ergänzend die Werke zur Seite treten müßten, und das aus dem eigenen Leben des Glaubens erwachsende Prob- lem, wie denn die Werke anzusehen seien, sind der Grund,

¹ Für die Wertung vgl. nur Luther, WA II, 717, 33 (Sermon vom Sakrament der Buße): Es ist kein großer fund, dann das man nit glaubt den artickel vergebung der fund.

daß die Rechtfertigung allein aus Glauben, d. i. die Gnade der Sündenvergebung, ihrerseits bald dem neuen Leben gegenübergestellt wird. So wird die Sündenvergebung zur besonderen Gabe. Indem sie gerade vom Gläubigen neu ergriffen wird, ist sie der Maßstab der Selbstbeurteilung des Christen. Von da aus hat Ritschl bekanntlich die reformatorische Rechtfertigungslehre aufgefaßt. In der Gegenüberstellung mit der Gabe des neuen Lebens liegt eine Gefahr, die Gefahr der Isolierung. Die Isolierung wird vor allem befördert durch die dogmatische Entwicklung der Lehre. Sie machte die Rechtfertigung zu einer Stufe des Heilsweges. Die Praxis betont die „tägliche“ Vergebung und läßt die Quietive vor den Motiven ungebührlich in den Vordergrund treten. Daß die Sündenvergebung die Zentralgabe Gottes und der Quell eines neuen Lebens sei, hat die Orthodoxie weder in der Lehre noch auch — aufs ganze gesehen — im Leben genügend deutlich zu machen gewußt. Der Pietismus setzt die ererbte Heilslehre in seiner Weise neu in die Praxis um. Aber der Zeit fehlte im ganzen bald eine Voraussetzung, um das Evangelium der Sündenvergebung zu verstehen, das ist der Theozentrismus, der Sinn für die Größe und den Ernst des Gedankens von Gott dem Herrn. Dem Rationalismus entschwindet die Lebensfrage. Wie verständnislos unter dem Banne seines Moralismus auch ernste Denker werden gegenüber dem Evangelium der sündenvergebenden Gnade, ist an keinem Geringeren als Kant zu beobachten.¹ Aber das Evangelium der Reformation wurde neu lebendig, und wir dürfen sagen, es ist lebendig. In alten und neuen Formen bewährt die Botschaft von der Vergebung der Sünden in Christo und seinem Blut als Erwekungspredigt innerhalb und außerhalb der „Kirche“ ihre alte lebenerweckende Kraft auch im neunzehnten und zwanzigsten Jahrhundert. Und für die kämpfende, arbeitende, wachsende und sich vertiefende Frömmigkeit bleibt

¹ Vgl. „Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft“, Reclam, S. 124 ff.

die Vergebung der Sünden Trost und Halt. In beiden Richtungen will der Artikel der Vergebung der Sünden von der Selbstbesinnung des Glaubens, von der Dogmatik gewürdigt werden. So ergreift sie ihn als den evangelischen Grundartikel. Der geschichtliche Überblick hat uns die Gesichtspunkte nahegebracht. Wir können nun vielleicht wagen, in zusammenfassender Darlegung aus der Wirklichkeit des Christenlebens heraus die Bedeutung der Sündenvergebung zu entfalten.

2.

Die Vergebung der Sünden ist wirklich die *Z e n t r a l - g a b e* d e s *E v a n g e l i u m s*. Sie bedeutet das „daß“ des gnädigen Gotteswillens, der als solcher alle Gaben in sich trägt. So stellt sie sich, wo sie als die große entscheidende Lebensfrage aufgetaucht ist, als die Vorbedingung des Heils dar. Wenn der Herr und Richter vergibt, d. i. wenn er gnädig ist, dann wird man ihn als den Gott des Lebens erfahren dürfen. Aber der Glaube, dem in Christo die Sündenvergebung Wirklichkeit geworden ist, er weiß, daß sie mehr als Vorbedingung ist. Erst indem sie ihm Wirklichkeit wird, erfährt der Glaube, was das Heil ist in seinem Kern und Wesen. Es ist die Gemeinschaft mit dem lebendigen persönlichen Gott, d. i. dem Gott der heiligen Liebe. Die Sündenvergebung ist die Eröffnung, die Herstellung der Gemeinschaft zwischen dem Sünder und Gott. In der Sündenvergebung tritt Gott als der heilige Richter Gott in das Leben, dem wir unbedingt verpflichtet sind, vor dem es keine Verschleierung der Sünde und der Schuld gibt, der aber zugleich die Liebe ist, der vergeben und in der Gemeinschaft mit ihm das Leben schenken will. So kommt es zu der Gemeinschaft. Sie ist der tiefste Inhalt des Lebens, sie vermittelt die Zuversicht zu der väterlichen Fürsorge auch in dem äußeren Leben, sie gibt neue Aufgaben und Ziele, sie schließt die Verheißung des vollen Lebens jenseits des Grabes in sich. Darum ist die Sündenvergebung nicht e i n e Gabe

neben vielen, sondern die Zentralgabe, in der alles andere beschlossen ist.

Das bewährt sich vor allem auch daran, daß, wo sie im Glauben angeeignet wird, aus ihr ein neues sittliches Wesen erwächst. Es ist ein Zerrbild der Sündenvergebung, aber nicht die Sündenvergebung, die Jesus gebracht hat und die der reformatorische Glaube in dem Gekreuzigten ergreift, es ist nicht die Sündenvergebung, in der der lebendige Gott sich bezeugt, der man mit Grund die Abschwächung des sittlichen Verantwortlichkeitsgefühls und der sittlichen Energie schuld geben kann. Die Sündenvergebung stellt als solche Gott als den Richter und die Sünde als Sünde und zugleich als Schuld vor die Seele. Die Verurteilung der Sünde ist bei der Vergebung vorausgesetzt; ja vielmehr, die Verurteilung wird in ihr selbst vollzogen und erlebt, wenn anders der Mensch sie nicht als einen Raub, als eine Selbstverständlichkeit hinnimmt, sondern in beend-bußfertigem Glauben, d. i. indem er vor den heiligen Gott hintritt, um sie von ihm zu empfangen. Indem die Sündenvergebung aber gerade so, als schlechterdings unverdientes Gnadengeschenk des heiligen Gottes, die Offenbarung wunderbarer sündenforschender Liebe wird, läßt sie zugleich alle Motive der Liebe und Dankbarkeit lebendig werden. Damit sichert sie auch allen Eindrücken der väterlichen Güte ihre Wirkung auf das Kindesleben, das das Leben und die Art des Vaters widerspiegeln soll. Die Sündenvergebung läßt die Liebe des Vaters in ihrer Tiefe erleben. Um die aktuelle Lebenswirkung der Vergebung zu verstehen, darf man aber nicht übersehen, daß die Gewißheit der sündenvergebenden Gnade angewandt wird auf die konkrete individuelle Schuld. So greift sie aktuell-wirksam ein in den Lebenskampf. Die individuelle Applikation ist das besondere Kennzeichen des Glaubens an die sündenvergebende Gnade. „Dir ist die Sünde vergeben.“ Die persönliche Gewißheit ist die Kraft des Lebens. Die Wirkung wird besonders erlebt am

Sakrament. Die persönlich zugesprochene Vergebung nimmt von der Seele den lähmenden Bann der Sünde, die im Hinweis auf die Tatsachen sich als die Herrin des Lebens darstellt, und die niederbeugende Last der Schuld; sie räumt hinweg die Furcht und die Verzweiflung; sie gibt einen neuen Anfang mit all dem Erhebenden, Ermunternden, Verheißungsvollen, das er hat. Es ist etwas Wunderbares um den neuen Anfang. Aber er kann doch nur deshalb immer neu gemacht werden, ohne Erlahmen der Zuversicht, weil die Vergebung, in Christo ergriffen, die Gewißheit mit sich führt, daß nicht der immer neue Anfang doch nur immer neu in das alte Wesen hineinleitet, d. i. weil diese Vergebung wirklich die Lösung des Sündenproblems ist, mag die volle Erfahrung auch noch so sehr über den gegenwärtigen Kampf hinausweisen. — Wie kann die Vergebung aber diese Gewißheit mitteilen? Sie kann es, weil sie in eine neue Wirklichkeit hineinstellt, in der der Glaubende dem Bann der Sünde enthoben ist, d. i. in die Wirklichkeit der Gottesgemeinschaft. So greift der an die Spitze gestellte Zentralgedanke in die Erwägung des besonderen Problems ein. Dadurch gewinnen die Motive, die die Vergebung Gott gegenüber auslöst, ihre Bedeutung, daß der Mensch darin seinerseits das Gemeinschaftsverhältnis vollzieht. Indem er sich beugt unter den Gott, der der heilige Richter ist, und zugleich die Gnade ergreift, die den Sünder sucht, die vergeben will, trifft er in das Kindesverhältnis zu dem himmlischen Vater, das die Wahrheit des Knechtsverhältnisses zu Gott dem Herrn in sich schließt. Das Gesetz und der Quell dieses Gemeinschaftsverhältnisses aber ist der Gemeinschafts- d. i. der heilige Liebeswille Gottes, der der Wille des Guten ist. Gemeinschaft ist das Wesen des Sittlichen, wenn anders die Liebe, die das „persönliche“ Eigenleben aufschließt und in der Hingabe selbst vollendet, das Gesetz des Sittlichen und die Welt der Willensbeziehungen seine Sphäre ist. In der Gottesgemeinschaft, die er findet durch die sündenvergebende Gnade, lernt der Gläu-

bige erst voll, was „Gemeinschaft“ ist. Das religiöse Verhältniß ist selbst im eminenten Sinne sittliches Verhältniß, weil das persönliche Grundverhältniß. Zwar läßt es sich nicht mit dem spezifisch „ethischen“ Gemeinschaftsverhältniß, d. i. mit den Beziehungen des menschlichen Gemeinschaftslebens auf eine Stufe stellen. Als das Verhältniß zu dem „absoluten“ Willen, zu Gott, steht es über allen Beziehungen zu Menschen. Aber als solches umfaßt und durchdringt es gerade alle „ethischen“ Verhältnisse, die in ihm ihre letzte Wurzel haben. Der Dienst Gottes ist Dienst an den Brüdern. Die Gemeinschaft mit der ewigen Liebe bewährt sich daran, daß der Mensch ihr Werkzeug, ihr Träger wird. Darum besteht der engste organische Zusammenhang zwischen dem religiösen und dem sittlichen Leben. Vergebung hat auch im menschlichen Gemeinschaftsleben ihre Stätte. Sie ist die Probe für den Gemeinschaftswillen. Die göttliche Vergebung wird ihre Kraft, ihr Gesetz (vgl. Matth. 18, 23—35). Wem vergeben ist, der kann und soll vergeben. Denn der kann und soll in neuer Weise lieben. Damit beweist er, daß der Liebeswille in sein Leben getreten ist. An diesem Liebeswillen, der der heilige Liebeswille ist und als solcher gerade in der Vergebung sich erweist, hat er das Gesetz für die Liebe, die Norm für den hingebenden Dienst, die Norm aber nicht minder auch für das „Erleben“ der Liebe als des höchsten, lebensschaffenden Lebenswertes, den der Schöpfer auch der Natur zum Gesetz gegeben hat. Die göttliche Liebe ist Norm und Quell auch für die natürlichen Lebensbeziehungen, die sie zu wirklichen Liebesverhältnissen gestalten will. Aber sie schafft sich in der Versöhnungsgemeinschaft, in der „Bruderschaft“ des Glaubens ihre eigene Gemeinschaft. Daß diese ihrerseits alle „natürliche“ Gemeinschaft durchdringe, verkläre, heilige, das muß ihr letztes Ziel bleiben.

So muß sich die sündenvergebende Gnade bewähren als die Kraft eines neuen Lebens. Aber gerade wenn das sittliche Leben sich entfaltet, wenn die Loslösung von dem alten

Wesen immer mehr das Gesetz des Lebens wird, wenn der Mensch im Innersten immer inniger verwächst mit dem Willen der heiligen Liebe, dann bekommt die Sündenvergebung ständig neu ihre Bedeutung als immer neu zu ergreifende göttliche Gabe, d. i. als der Grund der Zuversicht. Sie tritt nicht zurück mit dem Fortschritt des Christenlebens. Der Fortschritt ist nicht zuletzt ein Fortschritt in der Erkenntnis der Sünde, damit aber notwendig auch in der Schätzung der Vergebung. Erkenntnis und Verurteilung der Sünde ist unverwischbare Grundbedingung für das Verständnis Christi, für den Glauben, der in dem Gekreuzigten die Gnade ergreift. So steht sie gewiß am Anfang. Aber andererseits wächst doch gerade erst der Glaube, der von der Gnade lebt, hinein in die Erkenntnis, was unsere natürliche gottlose Art ist. Und je tiefer sein Verständnis wird, desto größer wird ihm die vergebende Gnade. Gerade für den gereiften Glauben ist die sündenvergebende Gnade der ausschließliche Grund des Heils. Gerade er lernt es immer tiefer: „All Sünd hast du getragen, sonst müßten wir verzagten.“ So tritt die Sündenvergebung als letzter Grund der Zuversicht dem neuen Leben selbst gegenüber. Gerade die Apostel der Liebe sind die Herolde der Gnade. Wer den alten Bodelschwingh gekannt hat, wird schwer vergessen können, wie unermüdlich er es gepredigt hat: „Aus Gnaden seid ihr selig geworden.“ — Die fortdauernde, man möchte fast sagen, wachsende Bedeutung der Sündenvergebung ist tief begründet im Wesen des religiösen Verhältnisses; darin spricht sich die Art des Glaubens aus. Zunächst kommen in dem „Ausruhen in der Gnade“ die Quietive des Glaubens zu ihrem Recht, die doch ein unveräußerlicher Faktor des Glaubenslebens sind. Jenseits alles Kämpfens und aller Arbeit liegt das Ruhen, der Frieden in der Geborgenheit, „in des Hirten Arm und Schoß“, unter den „Fittichen der Gnade“. Dieses Ziel muß schon innerhalb des Kämpfens seine Wirklichkeit haben und hat es im „Frieden“

des versöhnten Gewissens. In ihm ist die Friedenssehnsucht, das tiefe religiöse Verlangen nach Harmonie, nach „Seligkeit“, geheiligt und erfüllt. Gerade das fortschreitende Christenleben erfährt immer tiefer, daß Gnade allein der Grund des Friedens sein kann. Die sündenvergebende Gnade bewährt sich aber als den Schutz gegen alle Entartung dieses Friedens- und Seligkeitsverlangens auch dadurch, daß sie dem Versinken in quietistischem Wesen entgegenwirkt, wo immer sie nur wahrhaft angeeignet wird. Die Sündenvergebung kann nie einfaches Quietiv sein, sie ist immer auch Motiv — wenn und wo sie Wirklichkeit ist. Man kann sie sich nicht wohl immer neu aneignen, ohne dadurch immer neu hineinzuwachsen in die heilige Liebe, ohne immer neu gebunden zu werden an den Gott, der die Sünde vergibt; und das muß sich im Leben bemerkbar machen. Aber gerade für das unermüdlich weiter dienende und kämpfende Leben bringt dann der durch seine Fehler, Rückstände und Rückfälle immer neu angeregte Blick auf die vergebende Gnade, der seinerseits die Kraft des unverdrossenen Weiterwanderns ist, eins mit sich, was dem reisenden Christenleben seine Wahrheit und Gesundheit sichert, das immer tiefere Hineinwachsen in das Bewußtsein, daß alles, alles nur Gnade ist. Und so weist die Sündenvergebung als der „Kanon“ des religiösen Selbstbewußtseins auch über die Zeit des Kampfens hinaus in die Zeit, da die Sünde endgültig abgetan sein soll, in die Zeit der Vollendung. Sie läßt hineinzuwachsen in die innere Stellung zu Gott, die das Geheimnis des gottinnigen Lebens ist und bleibt für Zeit und Ewigkeit.

So steht die Sündenvergebung wirklich im Mittelpunkt, für Anfang, Fortgang und Abschluß des Christenlebens. Sie führt in die Gemeinschaft mit Gott, sie erhält in der rechten Stellung zu Gott. Sie ist die Quelle des Christenlebens und die Norm seines Selbstgefühls. Wie kann sie es sein? Sie kann es, weil sie den Menschen vor Gott stellt, weil in ihr

Gott in das Leben hineintritt. Die Sündenvergebung ist die wirkfame Selbstbezeugung des Gottes der heiligen Liebe, des Richter Gottes, der der Vater sein will. Darum ist sie der Inhalt des Wortes. Aber das ist sie nicht als ungelöste Lebensfrage. So schließt sich die Ahnung Gottes und die Gottessehnsucht in sich, aber nicht die Gewißheit, nicht die Wirklichkeit. Aber sie ist Wirklichkeit, in Christo, in ihm dem unerbittlichen Bußprediger, der zugleich der Sünderheiland ist, in ihm, dem Gekreuzigten, der der ewig Lebendige ist, dem Träger der heiligen göttlichen Liebe. Das ist das Geheimnis des Glaubens. Darum ist er Christusglaube. In Christus ist die Sündenvergebung Wirklichkeit und Wahrheit; darum ist er die versöhnungstiftende Offenbarung Gottes. Eben so wird die Sündenvergebung zur Deutung des zweiten Artikels und in dem zweiten auch des ersten. Weil sie die sündenvergebende Gnade Gottes erfaßte in dem Gekreuzigten, darum wurde der Reformation das ganze Bekenntnis neu lebendig.

So ist die Sündenvergebung wirklich der Zentralartikel evangelischen Glaubens. Er führt in das Geheimnis des Christenlebens. Aber eben so weist er zurück auf die Offenbarung. So schließt er Glauben und Gott, Offenbarung und Glaubensleben zusammen. Er macht das Bekenntnis zum Glaubensbekenntnis und gibt ihm seine innere Einheit. Das hat die Reformation erkannt. Der Artikel der Sündenvergebung bringt zum Bewußtsein, wie der ewige Weltengott, der allgebietende Herr der Vater ist; er gibt der ganzen Erscheinung Christi die tiefste Deutung; er weist darauf, wie Gott in das Leben tritt, d. h. wie er erlebt wird als Heiliger Geist. Wie man die Sündenvergebung versteht, das bekundet die Gotteslehre, das verrät die Christologie, das wird sichtbar in der Darstellung des Geisteslebens. Die Sündenvergebung steht über allem Denken des Glaubens, weil sie das Geheimnis der Offenbarung und darum das Geheimnis des Christenlebens ist.

Über gerade wenn wir uns die Sündenvergebung als den Zentralartikel des Glaubens, als die christliche Zentrallehre verdeutlicht haben, dann gerade mögen wir unwillkürlich vor dieser These zurückschrecken. Wir müssen es empfinden: wenn wir sie als Lehrartikel behandeln, dann heben wir sie doch schließlich heraus aus ihrer eigenen Sphäre. Das könnte man gerade als ihre besondere Aufgabe bezeichnen, daß sie dem Menschen, der die Wirklichkeit seines Lebens und die Wirklichkeit Gottes auflöst in Gefühle und Ideen, diese Wirklichkeit als solche nahebringt in ihrem Wirklichkeitsrecht, mit ihrer Wirklichkeitsforderung. Das muß auch in der Entfaltung der Lehre irgendwie zur Geltung kommen. Aber es drängt sich auf vor allem durch die „Irrationalität“, die über alles Denken, alle Ideen hinaustreibt. Es ist die Irrationalität der Wirklichkeit, die man schließlich nur erlebend erfährt. Die Sündenvergebung stellt vor die Irrationalität des Menschenlebens, indem sie von der Sünde redet. Die Sünde ist das Irrationale unseres Lebens, nicht nur theoretisch, indem die Tatsache des bösen Willens, der Emanzipation von Gott und dem Guten schließlich nur als Tatsache hingenommen werden kann, sondern auch praktisch-ethisch, weil sie die Zerstörung des Lebens, die Auflösung der Gemeinschaft, die Verneinung der sittlichen Vernunft ist. Dem Frommen legt sich die Irrationalität der Sünde besonders in der Antinomie auf die Seele, daß er die Sünde als Gesetz seines ererbten Wesens und doch als seine Tat, seine Schuld beurteilen muß. Das rationale Denken löst die Irrationalität auf, indem es von notwendigem Entwicklungsstadium oder von Unwissenheit redet. Aber damit ist die Wirklichkeit der Sünde aufgelöst, wie der Fromme sie erlebt. Es gibt nur einen Weg zur Überwindung. Das ist der Weg der Vergabung. Sie überwindet die Sünde als Wirklichkeit. Darin beweist sie sich als den Weg der göttlichen Weisheit. Aber sie ist für das natürliche rationale Denken eben selbst eine ungeheure Irrationalität, wenigstens in der Wirklichkeit,

die der Glaube bekennt. Die Weisheit erfafst nur, wem die Sündenvergebung, d. i. wem der Gott, der die Sünde vergibt, Wirklichkeit wird. Und gerade für den Glauben, der empfindet, was Sünde ist und wer Gott ist, bleibt sie ein Wunder, bleibt sie die Paradoxie der Gnade, die „alles Denken übersteigt“. Darum hat Luther urteilen können, daß kein Artikel des Glaubens schwerer zu glauben sei (vgl. EA 50, 310 f.). Aber eben in ihrer Paradoxie, in ihrer Irrationalität bekundet sie ihre göttliche Wirklichkeit, in der sie der tragende Grund des Lebens wird. Sie führt über die Gedanken auf das Leben. Sie stellt jeden, der sich vor die Wirklichkeit seines Lebens stellen läßt, vor die Wirklichkeit des Gottes, der allein das Lebensproblem lösen kann. Eben darum aber ist sie der Brennpunkt des Bekenntnisses des Glaubens, der ein Lebensglaube ist; darum führt sie mit sich die Verheißung des ewigen Lebens.

Auferstehung des Fleisches und ein ewiges Leben.

Von Professor D. Bornhäuser, Marburg.

Wie vielen wäre es lieber, wenn der Schluß des Glaubensbekenntnisses lediglich lautete: ich glaube ein ewiges Leben! Dann wären wir des heißen Streites um die Auferstehung des Fleisches enthoben. Und wäre es denn nicht genug mit dem Bekenntnis zum ewigen Leben? Umfaßt es nicht allein schon alles, wonach unsere Hoffnung sich streckt und sehnt? Wer wollte es leugnen, daß in dem „ewigen Leben“ alles das zusammengefaßt werden kann, was der Christ zu hoffen hat! Wenn nur das „ewige Leben“ nicht zu einer Formel geworden wäre, mit der man den verschiedensten Sinn verbindet. Soll die Hoffnung auf das ewige Leben eine christliche bleiben, dann darf sie nicht von der Hoffnung auf Auferstehung gelöst werden. Es ist gut so, daß es heißt: ich glaube eine Auferstehung und ein ewiges Leben.

Doch hier sagen andere: wenn es nur so hieße! Wir wenden uns nicht gegen die Auferstehungshoffnung überhaupt, aber gegen die Auferstehung des Fleisches. Hieße es wenigstens: Auferstehung des Leibes oder der Toten wie in mancher anderen alten Symbolform. Darein könnte man sich finden; das entspräche dem Neuen Testamente; das wäre schon Luther lieber gewesen, der in seinem großen Katechismus bekanntlich von einer Auferstehung des Fleisches nichts wissen will. Wirklich? Bedeutet Auferstehung des Leibes oder der Toten wirklich etwas anderes als Auferstehung des Fleisches? Kennt das Neue Testament, kennt Paulus besonders wirklich keine Auferstehung des Fleisches?

Hat Luther wirklich sachlich und prinzipiell etwas gegen die Auferstehung des Fleisches einzuwenden? Auf alle diese Fragen ist mit einem runden Nein zu antworten. Es ist späterer Zeit, zumal der unseren, vorbehalten geblieben, das Wort Auferstehung dahin zu mißbrauchen, daß man es etwa mit dem ganz allgemeinen Ausdruck „Fortleben nach dem Tode“ gleichsetzte. Die Sadduzäer und die Pharisäer, Jesus und seine Jünger, die Diasporajuden und die sich mit ihnen etwa darüber auseinandersetzenenden Griechen, das Volk von Korinth und die Weisen von Athen, Paulus und sein Gehilfenkreis, sie alle haben, wenn sie von Auferstehung, von Auferweckung aus dem Tode sprachen, gleichviel, ob sie sie bestritten oder bejahten, an den in das Grab gelegten Fleischesleib gedacht, nicht an die Seele oder das Ich des Menschen, nicht an den Leib als eine vom Fleische löslliche Form. Es ist ganz gleichgültig, ob es einfach heißt Auferstehung oder Auferstehung des Leibes oder des Fleisches oder der Toten, denn nicht von den Genitiven kommt dem Worte Auferstehung seine Bedeutung zu. Es bezeichnet gewiß nicht die genaue Identität des begrabenen und des auferstandenen Leibes, aber es hält einen Zusammenhang zwischen der begrabenen und der auferstandenen Leiblichkeit fest, der sich nicht erschöpft in einer Identität oder einem Zusammenhang der Form.

Man beruft sich zu Unrecht gegen diese Behauptung auf Paulus, trotz 1. Kor. 15, 50, denn auch Paulus glaubt an den aus dem Grabe auferstandenen Jesus. Es wird keiner Kunst der Exegese gelingen, zu beweisen (s. 1 Kor. 15, 1 ff.), daß das „er ist auferweckt am dritten Tage“ in keinem Zusammenhang stehe mit dem unmittelbar vorhergehenden: „er ward begraben“, und man muß nur den durch diesen Zusammenhang gegebenen Satz bitteln: Der Begrabene ward auferweckt, um deutlich zu sehen, daß es sich auch bei Paulus um die Wiederbelebung des ins Grab gelegten Erdenleibes handelt. Wenn er überdies hinzufügt: „es seien nun ich oder

jene (die Urapostel), so verkündigen wir und so habt ihr geglaubt“, so bezeugt er damit mit aller nur wünschenswerten Deutlichkeit, daß der Glaube an den aus dem Grabe Auferstandenen der Gemeinglaube der ersten Christenheit ist. Ebenso sicher ist aber auch, daß er die Auferstehung der Christen, auf die er hofft, sich nicht anders denkt, als die Auferstehung des Christus (abgesehen davon, daß Christus nach drei Tagen auferstand, die Christen aber erst am Jüngsten Tage auferstehen werden). Seine Argumentation (siehe besonders 1 Kor. 15, 20. 21) wäre sonst hinfällig. So ergibt sich aus dem Sprachgebrauche der neutestamentlichen Zeit, aus der allgemeinen Gewißheit der Auferstehung Jesu aus dem Grabe und aus der Begründung der Auferstehungshoffnung der Christen auf diese Auferstehung Jesu, daß die erste Christenheit auf eine Auferstehung wartet, durch welche der Christ nach seinem ganzen geschöpflichen Wesen zur Teilnahme am ewigen Gottesreiche erhoben wird. Es ist dem gegenüber belanglos, daß sich die Formel Auferstehung des Fleisches im Neuen Testamente nicht findet. Immerhin sei darauf hingewiesen, daß in den Schriften des Paulusbegleiters Lukas von dem Fleische des Auferstandenen die Rede ist (Luk. 24, 39; Ap.-Gesch. 2, 31).

Mit der Berufung auf Luther als Kronzeugen gegen die Auferstehung des Fleisches steht es aber erst recht schlecht. Die Behauptung, daß Luther „bekanntlich“ die Auferstehung des Fleisches ablehne, können nur die aufstellen, die mit Luther unbekannt sind. Wer auch nur die berühmte Stelle im Großen Katechismus aufmerksam liest, muß sehen, daß es lediglich volkspädagogische Gründe sind, die ihn die Formel Auferstehung des Leibes oder des L e i c h n a m s (!) empfehlen lassen. Wer sich aber weiter bei Luther umsieht, findet bald, daß er sich oft genug zur Auferstehung des Fleisches bekennt. Man sollte daher weder Paulus noch Luther gegen das Bekenntnis zur Auferstehung des Fleisches ins Feld führen.

Andererseits wäre es aber eine unzureichende und unevangelische Begründung dieses Bekenntnisses zur Auferstehung des Fleisches, wenn man sich einfach dafür auf diese Autoritäten beriefe. Wer die Auferstehung des Fleisches glaubt, wirklich glaubt, tut dies nicht darum, weil andere sie geglaubt haben, sondern weil er an Gott den Vater, an den auferstandenen Jesus und an den Heiligen Geist glaubt.

Das Bekenntnis zur Auferstehung des Fleisches hat seine Wurzel in dem Glauben an den Vater, der der Schöpfer ist. Die Einheit des Heilswillens und des Schöpferwillens Gottes bedingt es, daß die von ihm gesetzte Welt als Stätte der Offenbarung seiner Liebe bestimmt ist. Zu ihr gehört als bedeutsames Glied der Mensch, und zwar nach seinem ganzen geschöpflichen Bestande, auch nach seinem Fleische. Es gehört zum Wesen des Menschen, daß er Fleisch ist. Es ist ein durch nichts berechtigter Nachspruch eines rationalistischen Spiritualismus, wenn man das Wesen des Menschen mit Leib (als Formbegriff), Seele und Geist gegeben sein läßt, während das Fleisch als ein Zufälliges gilt. Diesem Spiritualismus gegenüber hat der Materialismus mit seiner Betonung der Bedeutsamkeit des Stofflichen für den Menschen recht. Der Mensch ist, weil das Geschöpf Gottes ein Organismus, nicht ein zufälliges Konglomerat. Und wenn sich ihm Gott kraft seiner Liebe zu einer Lebensgemeinschaft erschließt, dann wird durch dieses göttliche Lieben und Leben er, nicht Stücke von ihm, ewigen Lebens teilhaftig. Es wäre heidnischer Dualismus, wollte man vom Fleische des Menschen sagen, daß an ihm das göttliche Lieben und Leben eine Schranke seiner Wirkungsmacht finde. — Wir erinnern uns hier daran, daß Jesus den Sadduzäern gegenüber (Mark. 12, 18—27) die Hoffnung auf die Auferstehung eben damit begründet, daß Gott Abrahams Gott ist. Weil Gott Abrahams Gott ist, darum steht Abraham auf: das ist die kurze Folgerung. Dabei ist vor allem dies zu beachten: es handelt sich um

die Auferstehung der Toten am Jüngsten Tage. An dieser wird Abraham teilnehmen, und dann erst wird ganz offenbar sein, was es für ihn bedeutet, daß Gott sein Gott ist. Zum Vollbegriff des Lebens gehört für den Menschen Gottes das Auferstandensein (dies Auferstandensein in dem oben fixierten neutestamentlichen Sinn genommen). Von hier aus ergibt sich auch, daß der Tod wider das Wesen des Menschen Gottes ist und nur unter der Voraussetzung der Lösung des Menschen von Gott Macht über ihn hat.

Das Bekenntnis zur Auferstehung des Fleisches gründet sich weiter auf den **G l a u b e n** an den auferstandenen Jesus. Es ist nötig, noch besonders zu betonen: auf den **G l a u b e n** an den auferstandenen Jesus, damit der Irrtum nicht entstehen könne, daß wir die Hoffnung auf Auferstehung mittelst eines Syllogismus auf „die bestbezeugte Tatsache der Weltgeschichte“ gründeten. Der rein historischen Bezeugung der Auferstehung Jesu soll damit nichts abgezogen werden. Die persönliche Gewißheit von der Tatsächlichkeit der Auferstehung Jesu, welche in dem Glauben an den Auferstandenen eingeschlossen ist, wird aber heute nicht anders begründet als zur Zeit des Paulus, nämlich durch eine Wirkung Gottes, der mittelst des Zeugnisses vom gekreuzigten und auferstandenen Christus die Seele innerlich faßt und so der Wahrheit dieses Zeugnisses gewiß macht. Darum **g l a u b e n** wir an den Auferstandenen. Und mit diesem Glauben verliert für uns jene Einrede vollends ihre Kraft, nach welcher der menschliche Fleischesleib notwendig der Vergänglichkeit anheimfallen müsse. Es ist der Anfänger der Auferweckung, der als der Auferstandene bei Gott ist. Für ihn gilt ja in ganz besonderem Sinne, was er von Abraham sagt, um darauf die Auferstehung zu begründen: **J e s u s** ist Gottes. Darum ist das Befremdende nicht, daß er aufersteht, nachdem er gestorben ist, sondern daß er stirbt! Der Kreuzestod Jesu ist in beidem Betracht, sowohl als Tod am **K r e u z** wie als Tod am Kreuz Jesu Wille, nicht ein über ihn waltendes Verhängnis. Der, in

dem Gott war, um die Welt mit sich zu versöhnen, k o n n t e nicht im Tode bleiben, denn Gott ist nicht ein Gott der Toten. Der Christ ist aber als an Christus Glaubender i n Christus und damit der Lösung von Gott entnommen, deren Folge der Tod ist. Ja, er i s t nach der Redeweise des Paulus, weil in Christus, schon auferstanden, ehe er stirbt. Mit diesem kühnen Paradoxon, das nur der Glaube an den Auferstandenen wagen kann, spricht er die unbedingte Gewißheit aus, daß die Gnade Gottes in Christus eine Erlösung und Vollendung des ganzen Menschen, wie Gott ihn als Schöpfer gesetzt hat, bringen wird. Daß diese Erlösung und Vollendung sich in einem zeitlichen Nacheinander vollziehen wird, vermag die Gewißheit des Glaubens nicht zu erschüttern.

Und endlich hoffen wir auf Auferstehung des Fleisches, weil wir an den Heiligen Geist glauben. Der Glaube an den Heiligen Geist ist Glaube an Gott, der sich innerhalb seiner Welt wirksame Gegenwart gibt, niemals in ihr aufgehend und doch sie immer völliger durchwirkend. Selbstmitteilung Gottes, in seiner freien Liebe begründet, ist das Werk des Heiligen Geistes. Es hat als G o t t e s Werk keine Schranken seines Wirkens am Geschöpfe Gottes, sondern lediglich an dessen eigenem Willen. Es ist der schon oben berührte, an heidnischen Dualismus streifende Kleinglaube des Rationalismus, wenn man das Wirken des Heiligen Geistes nur als Wirken in dem geschöpflichen G e i s t e gelten lassen will. So gewiß das Wirken des Heiligen Geistes im Christen kein magisches ist, sondern ein persönlich vermitteltes, so gewiß ist es noch ein unvollendetes, solange nicht das ganze menschliche Wesen von ihm erreicht und bestimmt ist. Der mit Gott im Herzpunkte seines Wesens geeinte Mensch wird durch das lebendigmachende Wirken des Heiligen Geistes nach allen Seiten dieses seines Wesens zur Gemeinschaft mit Gott gebracht, d. h. aber zum Leben geführt. Paulus bringt dieses in der Erlösung und Vollendung der Welt sich durchsetzende Wirken des Heiligen Geistes zu deutlicher Darstellung (s. besonders

Röm. 8). Zuerst entsteht durch die Wirkung des göttlichen Geistes und das gehorsame Eingehen des Menschen auf sie der Glaube, und damit ist das normale Verhältnis des Menschen zu Gott wieder gewonnen: Gott der gütig Gebende, der Mensch der in ganzem Vertrauen dankbar Nehmende (1. Kor. 2, 4; Röm. 1, 5). Vom Geiste Gottes wird der Glaubende geleitet und bestimmt (Röm. 8, 14). Nun ist aber auch auf Grund dieser Gegenwart des Geistes das Tun des göttlichen Willens im gelingenden Werke möglich. Zur Herstellung der Normalität des Verhältnisses zu Gott kommt die Ermöglichung und die Begründung des normalen Verhaltens, der sittlichen Freiheit (Röm. 8, 4). Und damit noch nicht genug. Auch an der Leiblichkeit des Menschen wird das Innewohnen des Geistes im Menschen wirksam. Sie erfährt auf Grund desselben das lebendigmachende Wirken des Gottes, der Christus auferweckt, d. h. lebendig gemacht hat. Und schließlich gewinnt die gesamte Schöpfung Gottes im Zusammenhange mit der Erlösung des Leibes (nicht vom Leibe) der Christen die Freiheit von der über sie verhängten Vergänglichkeit.

Die gesamte Schöpfung Gottes ein in sich zusammenhängender Organismus, in allen seinen Gliedern von Gottes Leben erfüllt, das ist die im christlichen Gottesglauben begründete, grandiose christliche Weltanschauung, in der die Auferstehung des Fleisches nicht als ein Fremdkörper, sondern als ein bedeutungsvolles und notwendiges Glied erscheint. Es ist daher nicht so, als könnte man das Bekenntnis zur Auferstehung des Fleisches darangeben, ohne daß damit etwas Wesentliches aufgegeben würde. Es kommt vielmehr durch dieses Bekenntnis und zwar gerade in der derbe deutlichen Formel Auferstehung des F l e i s c h e s innerhalb des Symbolums die im gleich starken Gegensatz zur materialistischen wie zur spiritualistischen Weltanschauung stehende, biblische, r e a l i s t i s c h e Weltanschauung zur Geltung. Darum hat das Bekenntnis zur Auferstehung des Fleisches nicht nur einst, als

die Kirche sich der dualistischen Gnosis zu erwehren hatte, seine hohe Bedeutung gehabt, sondern hat sie bis heute und wird sie auch für die Zukunft behalten. Die in ihm genug Veranlassung zur Frage liegt: wie mag das zugehen? ist gewiß. Auf die Anzweiflung aus Gründen der Unvorstellbarkeit hat aber Jesus längst die bleibend gültige Antwort gegeben: ihr wißt nicht die Kraft Gottes.

Und ich glaube ein ewiges Leben. Das älteste römische Symbol, das für uns erreichbar ist, schließt mit dem Bekenntnis zur Auferstehung des Fleisches, das Bekenntnis zum ewigen Leben fügt sich ihm erst später an. Aus den Ausführungen über die Auferstehung ist deutlich, daß dadurch inhaltlich nichts neues hinzukommt. Auch von diesem Zusatz gilt, „daß er eine natürliche Explikation des alten Symbols ist, daß er dessen Charakter nicht alteriert“ (Harnack in Hauck, Realenzyklopädie I, 755). Damit ist gegeben, daß jede pantheistische oder spiritualistische Verflüchtigung des ewigen Lebens von dem Sinne, den der Terminus im Symbolum hat, abweicht.

Auch das ewige Leben glauben wir, weil wir an den Gott glauben, der sich in freier Liebe als der Dreieinige offenbart, nicht auf Grund einer nachzuweisenden Unzerstörbarkeit des menschlichen Ichs. Noch viel weniger machen wir in hochmütiger Selbsteinschätzung Gott gegenüber das Postulat auf Unvergänglichkeit geltend. Wir preisen mit demütigem Danke die Liebe Gottes, die das uns geschenkte Leben, weil sie heilige Liebe und Treue ist, nicht schließlich wieder in sich zurücknimmt, sondern uns in unserer gottgesetzten Individualität erhält, ja sie zur Realisierung ihres Wesens bringt. Dabei wissen wir sehr gut, daß die in der Liebe Gottes begründete Dauer der Individualität des Gottesmenschen nicht den eigentlichen, nicht den Vollsinn des ewigen Lebens zum Ausdruck bringt. Seinen Inhalt gewinnt es immer neu von Gott her auf Grund der wiedergewonnenen Gemeinschaft mit ihm, in der wir auch die Auferstehung des Fleisches begründet

sehen. Ausmalungen über das Wie des vollendeten Seins, wie sie die fromme Neugierde gern hören möchte, liegen daher nicht im Interesse des Glaubens. Das Bekenntnis ist hier von derselben keuschen Zurückhaltung wie das Neue Testament. Wir werden beim Vater sein, wir werden bei Christus sein. Das genügt dem Glauben. Vielleicht läßt sich das ewige Leben, dessen wir warten, am ehesten mit Hilfe eines dafür selten genügten Pauluswortes veranschaulichen. Es ist das Wort: Nun aber b l e i b t Glaube, Hoffnung, Liebe. Es bleibt der Glaube, d. h. die Lebensverbindung, in der der Glaubende jezt und hier schon mit Gott steht, und die seitens Gottes in gütigem Geben, seitens des Gottesmenschen in dankbarem Nehmen besteht, wird, aller Schranken und aller Hemmung ledig, immer sein. Diese Vorstellung ist ein lebendigere als die vom Anschauen Gottes. Gewiß wird das Schauen Gottes zum ewigen Leben gehören, aber wir werden ihn schauen als die, die „von ihm, durch ihn und zu ihm sind“. Es b l e i b t die Hoffnung, d. h. von Gott, dem unerschöpflich reichen, strömt dem für ihn offenen Gottesmenschen immer neues und immer neu beseligendes Leben zu, und er streckt sich ihm mit nie verlöschendem Verlangen entgegen. Hier ist die Sorge vor dem „langweiligen Himmel“ und die Vorstellung von der bloßen Fortexistenz hinfällig. Und es bleibt die L i e b e. Von göttlichem Leben erfüllt und zum Lieben und Geben von ihm begabt, stehen die Vollendeten untereinander in dem beglückenden Austausch der Hingabe und Hinnahme. So verliert das ewige Leben die reizlose Blässe, die es in manchem Versuche der Näherbestimmung hat, und indem es als die Vollendung eines hier schon in Gott begründeten Lebens erscheint, wird deutlich, daß das Bekenntnis des Christen zum ewigen Leben nicht vages Vermuten, nicht anmaßendes Fordern, sondern eben Glaube ist.

Moderne Irrtümer im Spiegel der Geschichte

Bilder aus der Geschichte des Kampfes der religiösen Richtungen

in Verbindung mit

Prof. Lic. Jordan, Prof. D. Kropatschek, Erz. Präsid. D. von Deggel,
Prof. D. Wohlenberg, Geh. Rat Prof. D. Reinhold Seeberg, Prof.
D. Schömer, Lic. Dr. Preuß, Prof. Lic. von Walter, Konf.-Rat
Prof. D. Wilh. Walther, Lic. Dr. Glawe, Prof. D. Rich. Grüsmacher

herausgegeben von

Wilhelm Laible.

M. 4.— brosch. M. 5.— geb. 18 $\frac{1}{2}$ Bogen

Vom Jesusbilde der Gegenwart

Sechs Aufsätze von

D. Dr. Leipoldt

Professor der Theologie in Kiel

M. 8.50 brosch. M. 9.50 geb. 29 Bogen

Aus dem Inhalte:

- | | |
|-------------------------|---|
| 1. Die Schönheitssucher | 4. Ellen Key und der Monismus |
| 2. Die Armenfreunde | 5. Die katholische Kirche |
| 3. Die Ärzte | 6. Dostojewskij u. der russische Christus |

Die „Schlesische Zeitung“ schreibt: ... Ein Werk, wie wir es nach Form und Inhalt, Feinsichtigkeit und Stoffmasse bisher nicht besaßen. Wenn jemandem die Aufgabe gestellt wäre, ein der Wirklichkeit entsprechendes Jesusbild der Gegenwart zu zeichnen, so hätte er es nicht umfassender und feinsinniger ausführen können, als es der Verfasser dieses Buches getan hat.

Dörffling & Franke, Verlag, Leipzig

D. Chr. E. Luthardt
Die christliche Glaubenslehre

(Gemeinverständlich dargestellt.)

Zweite Auflage :: Wohlfeile, unveränderte Ausgabe :: 40 Bogen
Preis M. 5.50, eleg. geb. M. 6.50.

Apologetische Vorträge.

Vier Bände:

Grundwahrheiten

des Christentums.

(Apologie des Christentums
I. Band.) 12. bis 14. Auflage,
Wohlfeile Ausgabe. M. 4.—,
eleg. geb. M. 5.20.

Heilswahrheiten

des Christentums.

(Apologie des Christentums
II. Band.) 7. Auflage. Wohl-
feile Ausgabe. M. 4.—,
eleg. geb. M. 5.20

Moral d. Christentums.

(Apologie des Christentums
III. Band.) 5. bis 7. Auflage.
Wohlfeile Ausgabe. M. 4.—,
eleg. geb. M. 5.20.

**Die modernen Welt-
anschauungen und ihre
prakt. Konsequenzen.**

(Apologie des Christentums
IV. Band.) 4. Auflage. Wohl-
feile, unveränderte Aus-
gabe. M. 4.—, eleg. geb. M. 5.—.

**Zur Einführung in das akad. Leben und
Studium der Theologen.** Briefe an einen ange-
henden Theologen. Preis M. 2.—, eleg. geb. M. 3.—

Kompendium der Dogmatik. 11. vermehrte und ver-
besserte Auflage. Neu bearbeitet. Preis M. 7.—, eleg. geb. M. 8.—

Kompendium der theologischen Ethik. Zweite
Auflage. Preis M. 7.—, geb. M. 8.—.

Dörffling & Franke, Verlag, Leipzig

Kompendium der biblischen Theologie des Alten und Neuen Testaments

von

D. Konstantin Schlottmann

weiland ord. Prof. der Theologie zu Halle

herausgegeben von **D. Ernst Kühn**, Ober-Konfist.-Rat und Pfarrer
in Dresden. 3. durchgesehene und mit einigen Zusätzen vermehrte
Auflage. 4 Mark. Eleg. geb. 5 Mark

.....

Kurzgefaßtes Wörterbuch zum Griechischen Neuen Testament

von

D. F. W. Stelhorn

Professor der Theologie an der Capital University zu Columbus, Ohio

2. vermehrte und verbesserte Auflage. 3 Mark. Geb. 4 Mark.

.....

Volksausgabe

Evangelium für jeden Tag

I. Bd.: Die festliche } Hälfte
II. Bd.: Die festlose } des Kirchen-

jahres.

Dem II. Bande ist ein Verzeichnis der Schriftstellen angefügt
von

Wilhelm Laible

Pro Band **M. 2.80**
gebunden

Geh. Kirchenrat Prof. D. Ihmels im Theol. Lit.-Blatt:

... Durch sorgfältige, tiefgrabende Schriftauslegung, genaue
Kenntnis des menschlichen Herzens, seine seelsorgerliche Verwertung
der Schriftgedanken, Einheitlichkeit der Gedankenführung, eigenartige,
schlichte Gewalt der Sprache überragt das Werk den Durchschnitt der
Andachtsbücher weit, und auch der Prediger wird für eine meditierende
Vorbereitung seiner Predigten viel Anregung finden. . . .

Die Prachtausgabe kostet pro Band M. 5.— brosch. M. 6.50 geb.

Dörffling & Franke, Verlag, Leipzig

Druck von Gustav Pritz & Co. in Leipzig.

